DZIEJE FILOZOFII

W ZARYSIE.

NAPISAŁ

Dr. MAURYCY STRASZEWSKI

ZW. PROFESOR FILOZOFII W UNIWERSYTECIE JAGIELLOŃSKIM.

La verità fu sola figliola del tempo.
Leonardo da Vinci.

ZESZYT DRUGI.

(Arkusz 5—8)

W KRAKOWIE.

NAKŁAD J. K. ŻUPAŃSKIEGO & K. J. HEUMANNA.

POZNAŃ. — J. K. ŻUPAŃSKI.

1887.

OGÓLNY WSTĘP

DO DZIEJÓW FILOZOFII.

ROZDZIAŁ PIERWSZY.

OGÓLNY WSTĘP DO DZIEJÓW FILOZOFII.

I.

1. Pojęcie filozofii. — 2. Najważniejsze jej zadania. — 3. Przedmiot dziejów filozofii. — 4. Stosunek dziejów filozofii do dziejów religii. — 5. Stosunek ich do dziejów nauk i umiejętności szczegółowych. — 6. Stosunek do dziejów literatury, sztuki, tudzież do innych stron dziejowego życia.

1. Umysł nasz dwojaką w badaniach umiejętnych postępuje drogą: rozpoznaje i obrabia szczegóły, albo też sprowadza je do wspólnych podstaw, łączy w ogólniejsze całości i w taki sposób dochodzi do zrozumienia tego, co będąc ogólnym w szczegółach pierwiastkiem jest równocześnie wyrazem panującej w rzeczach prawidłowości. Oba te sposoby uzupełniają się wzajemnie, pierwszy z nich bowiem jest niezbędnym warunkiem, drugi urzeczywistnieniem celów wszelkiej umiejętnej pracy, która przestałaby spełniać zadanie swoje, gdyby nie dążyła do syntezy, gdyby wśród szczegółów nie starała się wykryć tego, co w nich jest powszechnem, koniecznem i prawidłowem. — Ale jak każda umiejętność zosobna zmierza w swoim zakresie do syntezy, tak samo też zupełnie uprawnionem jest

i z tego samego płynącem źródła, dalsze znowu dążenie do jedności, czyto między naukami i naukowymi prawdami, czy wogóle między różnymi grupami ludzkich pojęć i myśli. Umysł domaga się, aby w całej jego treści panował ład i porządek, wytwarza więc osobny rodzaj umiejętnego myślenia, temu właśnie poświęcony zadaniu: W dążeniu do *ostatecznej syntezy*, umysł nasz własną niejako treść nowym poddaje badaniom, — szuka wspólnych dla niej podstaw, — dopatruje się organicznego między szczegółami wiedzy związku, — braki stara się stosownym uzupełnić rozumowaniem, — całość zaś ujmuje w ramy najwyższych ogólnych zasad, które albo z góry za niewzruszone przyjmuje pewniki, albo dochodzi do nich drogą pośrednich wniosków. — Pierwsi Grecy nazwali tego rodzaju systematyczną pracę ludzkiej myśli «φιλοσοφία» czyli *mądrości miłością*. Jest więc filozofia — w najogólniejszym tego słowa znaczeniu — *dążeniem do wiedzy, ale nie do wiedzy szczegółowej, drobiazgowej i praktycznej, ale do wiedzy jak można najwszechstronniejszej, jak najdalej w poznaniu prawdy sięgającej*, — *do wiedzy, która obejmuje całość świata, a skupia w sobie najogólniejsze zasady i najgłówniejsze pierwiastki tego wszystkiego, co tylko może być treścią i przedmiotem naszych myśli.*

---

2. Zadania filozofii dzielono zawsze na trzy główne grupy: oczywiście, że pierwszem i najważniejszem jej zadaniem musiało być dążenie do zrozumienia i objęcia całości, do skupienia posiadanych szczegółów wiedzy w pewien jednolity na świat pogląd, — praca nad sformułowaniem owych najwyższych zasad, bez których pogląd taki byłby niemożliwy. Pod wpływem wzajemnego przenikania się

pragnień religijnych i potrzeb rozumu, narzuca się, jak zobaczymy później, człowiekowi pytanie: co to jest świat ze wszystkimi cudami swoimi? «Kto go zrobił i z czego»? «Kto stworzył słońce i gwiazdom wskazał ich drogi»? «Kto każe księżycowi zmniejszać się i powiększać»? «Kto utrzymuje ziemię i obłoki nad nią»? *(Zend-Avesta)*. — «Gdzie zrodzon powstał ten wszechświat wspaniały», pyta poeta w jednym z hymnów *Rigwedy* a w pytaniu tem tkwi zaród pierwszych zagadnień filozoficznych, odnoszących się do całości istnienia.

Dla człowieka jednakże musiało zawsze wydawać się jego własne wśród całości stanowisko najgodniejszym zajęcia przedmiotem, dlatego drugiem, równie ważnem dla filozofii zadaniem był człowiek sam uważany w stosunku do całości, było określenie jego istoty i przeznaczenia, tudzież wskazanie dróg, jakich w działaniu trzymać się powinien, jeżeli przeznaczenie swoje urzeczywistnić pragnie. Z całą zaś tą grupą filozoficznych rozmyślań łączyła się zawsze jak najściślej odpowiadająca jej teorya ideału. Doczesna bowiem i zmysłowa rzeczywistość za ciasną jest dla pragnień ludzkiego umysłu, na jej wyłącznem tle wydaje się przeznaczenie człowieka niezrozumiałą zagadką, gdyż rzeczywistość ta wygląda jakby odłam olbrzymi jakiegoś wspaniałego posągu, jakby odblask wyższej całości. Filozofia więc, dążąc do objęcia całości i do zrozumienia ludzkiego wśród niej przeznaczenia, uzupełniała pogląd swój teoryą ideału, uzupełniała wiarą i przekonaniem, że to co istnieć powinno jest nie mniej prawdziwem i rzeczywistem od tego co istnieje. Ale i tu nie koniec jeszcze! — Owym cudownym środkiem i narzędziem umożliwiającem człowiekowi zrozumienie świata i siebie, dozwalającem mu «tam sięgać gdzie wzrok nie sięga» — jest myśl! Im dalej więc, im śmielej zapuszczał się człowiek myślą, im dojrzalej do objęcia całości zmierzał, tem jaśniej i dokładniej musiał zdawać sobie sprawę z środków jakimi rozporządza, z dróg, po których kroczy i z trudności, z jakimi ma do walczenia.

Rozpatrzenie się więc w prawach i w naturze myśli, rozpoznanie najwłaściwszych sposobów prowadzących myśl do upragnionego celu, to jest: do poznania prawdy, określenie wreszcie pojęcia samejże prawdy, tudzież zbadanie natury naszej wiedzy, musiało stanowić trzecią równie ważną grupę zadań filozofii. Takim był, takim aż podziś dzień pozostał obszar filozoficznych zagadnień; ulegał on co prawda, różnym nieraz zmianom, raz rozszerzał się w miarę potężniejącego polotu myśli, to znowu zwężał i do niektórych tylko ograniczał zagadnień. Mieszała się filozofia w chwilach upadku z najrozmaitszymi obcymi jej żywiołami, zatracała nieraz jasną świadomość właściwych celów swoich, jednak w najbardziej nawet wyrodzonych kierunkach, tkwiła zawsze przecież jakaś iskierka owego świętego ognia, tkwiło niezgaszone pragnienie i popęd do zrozumienia choćby odłamów, branych przez skarłowaciałe umysły za całość. Aż przychodziły znowu czasy, w których drobna iskierka w wielkie rozpalała się światło, filozofia z własnych odrodzona popiołów, do nowego budziła się lotu a dawne swoje obszary w nowe obejmowała posiadanie!...

---

3. Wymienione powyżej zadania filozofii nie mogły być za jednym spełnione zapędem. Objęcie i zrozumienie choćby tylko pewnych obszarów bytu — niemówiąc już o całości — i oznaczenie własnego tu stanowiska musiało olbrzymie przedstawiać trudności dla umysłu ograniczonego, jakim jest umysł ludzki. Niepodobna więc przypuścić aby człowiek mógł był w pierwszej zaraz chwili, skoro tylko uczuł potrzebę zrozumienia świata jako całości, dojść do stałych i ostatecznych wyników. Tylko umysł nieograniczony, umysł Boski może wszystko ogarniać i rozumieć — człowiek zupełnie w innem znajduje się położeniu! Nieskończoność go otacza! podczas gdy potęga jego myśli ograniczoną jest i skończoną, a siły jej wyrabiały się po-

woli — i tylko stopniowo wyswobadzały zpod panowania innych władz. Ale potrzeba zrozumienia całości była zawsze u człowieka tak silną, iż gdzie tylko doszedł do pewnego stopnia umysłowego rozwoju, tam zaraz zaczynał rozmyślać nad światem i nad sobą, pierwsze zaś tych rozmyślań próby musiały wypaść bardzo niedołężnie. Powoli tylko i stopniowo można było dochodzić od prawie dziecinnego i niedokładnego obejmowania całości do coraz dokładniejszego. Należy także i o tem pamiętać, że filozofia w dążeniu do spełnienia swoich zadań potrzebowała koniecznie pewnej, choćby nie zbyt wielkiej liczby szczegółowych wiadomości i doświadczeń, które pierwiej zgromadzić należało. Im mniej człowiek takich szczegółowych posiadał zasobów, tem niedokładniejszą musiała być dokonywająca się w jego umyśle synteza. To wszystko dowodzi, że filozofia nie mogła od pierwszej zaraz chwili swojego istnienia, wytworzyć zupełnie prawdziwych na całość bytu poglądów, ale że do idealnego celu swojego zbliża się ona tylko powoli i stopniowo. Musiała przeto filozofia różne w ciągu wieków przechodzić koleje, całość zaś pojęć i poglądów filozoficznych z natury rzeczy przedstawia nam się w czasie, jako rozwój będący przedmiotem i treścią dziejów filozofii. Systematyczne zaś i umiejętne tego rozwoju badanie i odtworzenie tak w szczegółach jak w całości, oto zadanie dla historyka filozofii!...

---

4. Przystępując jednak do urzeczywistnienia tego zadania, ma historyk filozofii z niemałymi do walczenia trudnościami. Pierwsze zaraz nasuwają się, gdy chodzi o metodyczne ograniczenie materyału dziejowych faktów, które należy w zakres przedstawienia wciągnąć, lub z niego wykluczyć. Trudność tkwi już w samej naturze przedmiotu, albowiem jak w umyśle pojedyńczego człowieka niema komurek i oddziałów lecz wszystkie strony jego duchowego życia przenikają się wzajemnie i zlewają; tak też

rzecz ma się i z życiem umysłowem całego społeczeństwa. I tu żaden dział umysłowej pracy, żadna epoka rozwoju nie płynie jakiemś zupełnie odosobnionem korytem, nie tworzy odrębnej całości, lecz wchodzi i łączy się z innymi. Szczególnie zaś filozofia już w myśl zadań swoich musi wnikać prawie we wszystkie zakresy duchowego życia. Dobra jednak metoda wymaga koniecznie pewnego ograniczenia się, niepodobna przecież całych dziejów cywilizacyi, wciągać w zakres dziejów filozofii! Jakiejże więc trzymać się tutaj drogi? Istnieją pewne zakresy społecznej pracy, dające się bez wielkich trudności odgraniczyć od dziejów filozofii; do takich należą n. p. wszelkiego rodzaju zajęcia praktyczne. Ponieważ filozofia jest wyłącznie teoretyczną działalnością ludzkiego umysłu, cokolwiek zatem dotyczy praktycznej strony życia, to może historyk filozofii pominąć, chociaż i tu nie powinien tracić z oczu wpływów, jakie nieraz poglądy filozoficzne nawet na praktykę życia wywierały. Ale są znowu inne sfery, z którymi filozofia łączy się tak blisko, iż historykowi filozofii nie raz bardzo wielkie nasuwać się muszą wątpliwości: i tak nie łatwo jest wydzielić to co należy do dziejów religii, od tego co wchodzi w zakres dziejów filozofii.

Każda religia odnosząc początek istnienia i porządek świata do wyższych, poza zakresem doczesności leżących, przyczyn, musi mieć także jego całość na względzie. Różnica wprawdzie zachodzi ta, że religia opiera prawdy swoje na wyższej powadze, podczas gdy filozofia buduje oparta na powadze ludzkiego rozumu; religia nadto ma swoję niezmiernie dla człowieka ważną stronę praktyczną i z praktyką życia na każdym punkcie w najściślejszy wchodzi związek, co nie jest wcale zadaniem filozofii. Z drugiej jednak znowu strony należy pamiętać, że religia musi także zmierzać do systematycznego i umiejętnego ujęcia swoich prawd i zasad, wytwarza przeto teologią, która bez pomocy rozumu obejść się nie może i w bardzo wielu razach opiera się na podstawach z filozofii przyję-

tych. Cóż tu więc należy do dziejów filozofii a co do dziejów religii i teologii? Niektórzy historycy filozofii postawili zasadę, że do filozofii można zaliczyć tylko takie rozmyślania nad całością świata, które zachowały zupełną od pojęć religijnych niezależność. Jestto jednak niedająca się utrzymać zasada; po pierwsze bowiem trudnoby nam przyszło wskazać kierunek filozoficzny zupełnie niedotknięty wpływem panujących wyobrażeń religijnych, powtóre zaś niema słusznej przyczyny, dla której należałoby poglądy rozumowe na całość świata rozwijane na tle religii i w harmonii z religijnymi prawdami, z zakresu filozofii wykluczyć. Możemy więc śmiało postawić zasadę, że zakres dziejów filozofii nie da się całkowicie i ściśle oddzielić od zakresu dziejów religii i teologii. Historyk filozofii źleby nawet uczynił, gdyby związku tego nie uwzględniał i sztuczne tworzył rozdziały. Aby jednak i tu nie iść zadaleko, należy mieć następujące na względzie uwagi: Jeżeli człowiek zaczął filozofować pomimo że miał religią, to mogły go do tego skłaniać tylko trojakiego rodzaju pobudki: Albo pragnął swoje wierzenia religijne należycie uzasadnić, ująć w system i w ten sposób z wymaganiami dojrzewającego pogodzić rozumu — albo zależało mu na uzupełnieniu tego, czego religia dać mu nie mogła, skoro treść jej rozumu nie zadowalniała, a do systematycznego objęcia i zrozumienia całości wystarczyć nie mogła — albo też człowiek filozofował, będąc w walce z religią, usiłując ją obalić, a na jej miejsce coś nowego postawić. Wynika z tego, że stosunek filozofii do religii może być trojakiego rodzaju. Po pierwsze, filozofia może być z religią w zupełnej zgodzie i harmonii — po drugie: może panować między obu zakresami pewna (dodajemy wyraźnie) względna niezależność — po trzecie: filozofia może być z religią w walce i w przeciwieństwie. W pierwszym wypadku najtrudniej jest wyróżnić co należy do dziejów filozofii a co do dziejów religii. Tu można tyle tylko powiedzieć, że do dziejów filozofii nie należy, wszystko co doty-

czy szczegółów religijnego życia, historya wszelkich praktyk religijnych, kultu, rytuału, wszystko wreszcie co stoi w związku z organizacyą czyto religijnej gminy czy kościoła, także wszelkie orzeczenia natury ściśle dogmatycznej w powadze i tradycyi źródło swoje mające, wszelkie natomiast prawdy zasadnicze, tudzież wszelkie usiłowania mające na celu ścisłe tychże prawd określenie i rozumowe ich uzasadnienie, to wszystko musi być w dziejach filozofii uwzględnione. Łatwiej natomiast jest pociągnąć linią graniczną, gdy między religią i teologią z jednej a filozofią z drugiej strony objawi się drugi rodzaj stosunku. Gdzie religia nie doszła do ścisłego sformułowania swoich prawd, gdzie nie dobiła się stanowczej nad umysłami przewagi, lub przewagę tę tracić zaczęła, tam przybierała filozofia cechy pracy rozumowej od religii niezależnej, a jakkolwiek i w tym nawet wypadku zpod wpływu pojęć religijnych z zupełności wyswobodzić się nie mogła, to jednak rozdział dziejowego materyału nie zbyt wielkie przedstawi tu trudności, należy tylko strzec się aby w drugą znowu nie wpaść ostateczność i nie stracić zupełnie z oczu wszelkiego filozofii z religią związku. Trudności przedstawienia zwiększają się, skoro zajdzie trzeciego rodzaju stosunek. Wówczas bowiem filozofia pragnąc obalić religią, z którą jest w walce, musi cochwila wkraczać w zakres religijnych zagadnień, religia zaś broniąc się, musi również czerpać z arsenału filozofii. Cała tego rodzaju walka filozofii z religią toczy się z natury rzeczy zawsze na gruncie rozumowym, gdyż filozofia nie może innego przyjąć pola walki, cała przeto należy tak dobrze do dziejów filozofii jak i religii. O cóż to bowiem chodzi przy takiej walce? Oczywiście o obalenie jakiegoś dawniejszego na całość poglądu i o zastąpienie go poglądem nowym.

5. Nie mniej bliskim i ścisłym jest stosunek łączący dzieje filozofii z dziejami nauk i umiejętności szczegóło-

wych. Jeżeli zgodzimy się, że «filozofia skupia w sobie najogólniejsze zasady i pierwiastki tego wszystkiego, co tylko może być treścią i przedmiotem naszych myśli», to musimy również przyznać, że filozofia do spełnienia swoich zadań potrzebuje koniecznie materyałów, tych zaś najłatwiej mogą dostarczyć jej oprócz religii także nauki zajmujące się badaniem różnych zjawisk i faktów. Dzieje filozofii przekonywają nas, że gdziekolwiek tylko powstała filozofia, tam społeczeństwo posiadało już pewien zasób szczegółowych o świecie i życiu ludzkiem wiadomości i doświadczeń, które jej za punkt wyjścia służyły. Co zaś tu jest rzeczą najważniejszą, to niewątpliwy fakt, iż każde doniosłe w naukach odkrycie, każdy postęp w umiejętnościach oddziaływał na .ruch i postęp filozoficzny. Dosyć tu jako przykład przytoczyć wpływ matematyki na system *Pythagorasa*, wpływ nowej teoryi o świecie *Kopernika* na ruch filozoficzny XVII. wieku lub odkryć *Harvey'a* na filozofią *Kartezyusza!* Doświadczenia więc szczegółowe i nauki są gruntem pożywnym, z którego filozofia czerpie soki, który jej materyału do pracy dostarcza. Ale i naodwrót może więcej jeszcze zawdzięczają nauki filozofii, gdyż ona to torowała im i rozjaśniała drogę, ona coraz to nowe stawiała zagadnienia, myśl ćwiczyła — odsłaniała nieznane przedtem punkty widzenia! W czasach, w których umiejętności dopiero rozwijać się zaczynały, ona je jak matka i opiekunka pod skrzydła swoje chroniła, one wszystkie były niegdyś częściami filozofii. Nieraz nawet błędy i manowce filozofującej myśli, wpływały bardzo korzystnie na postęp w umiejętnościach. Wobec tak ścisłego związku niemała zachodzi trudność w oddzieleniu materyału należącego wyłącznie do dziejów filozofii z jednej, do dziejów nauk i umiejętności z drugiej strony; reguł tu żadnych stawiać nie można, piszący dzieje filozofii powinien sam w każdym poszczególnym wypadku ocenić, co mu wypada w przedstawieniu uwzględnić, a co pominąć. W ogólności możemy tyle tylko powiedzieć, że dziejopis filozofii,

którynby nie zwracał uwagi na stosunek filozofii do nauk, musiałby popaść w jednostronność. Celem zaś utrzymania należytej w przedstawieniu miary, historyk niechaj pamięta, iż w dziejach filozofii jest miejsce dla takich tylko naukowych odkryć lub teoryj, które rzuciły światło na porządek w świecie panujący, na związek zachodzący między wielkimi działami zjawisk, i przez to samo wywarły wpływ na ogólne całość świata obejmujące poglądy. Wszelkie natomiast odkrycia i wynalazki w zakresie szczegółów, posiadające nieraz wielką dla fachowej nauki i dla praktycznego życia doniosłość, wypadnie z przedstawienia wykluczyć. — Jeżeli filozofia wywarła kiedykolwiek wpływ na postęp w umiejętnościach, to oczywistą jest rzeczą, że o tem dziejopis filozofii również zapomnieć nie powinien.

---

6. Inne zakresy dziejowego życia stoją także w pewnym bliższym lub dalszym do dziejów filozofii stosunku. I tak n. p., badając rozwój filozofii, nie należy tracić z oczu historyi literatury pięknej lub sztuki. Myśl bowiem ludzka nigdy nie zdoła wyswobodzić się całkowicie zpod wpływów wyobraźni i uczucia, a nawet źleby się stało gdyby się tak zdarzyło, myśl nieodświeżana ich ożywczem tchnieniem zeschnąćby i zmarnieć musiała. Zresztą filozofia jest także teoryą ideału: zmierzając do objęcia całości, nie może poprzestać na otaczającej nas rzeczywistości, z tęsknotą więc patrzy dalej i zapuszcza się w krainy ideału. Niekiedy dzieje literatury pięknej są jakby odbiciem dziejów filozofii, zdarza się to szczególnie wówczas, gdy pewne zagadnienia filozoficzne przybierają charakter żywotny, gdy przenikając duszę ludzką nawskróś, pokoju jej nie dają i do wylewu uczucia w tym właśnie kierunku skłaniają. Wówczas literatura piękna przybiera charakter przeważnie filozoficzny, a dzieje jej łączą się z dziejami filozofii. Czyż może być n. p. aby dziejopis filozofii pominął w przedstawieniu swojem *Dantego?* lub gdyby ktoś przystąpił do przedstawienia

polskiego ruchu filozoficznego, czyż mógłby zapomnieć o *Krasińskim Zygmuncie!*

Może nieco dalej od filozofii stoją sztuki plastyczne, jednak i tu można dostrzedz nieraz wzajemne na się oddziaływanie. Wpływ filozoficznych pojęć odzwierciedla się niekiedy w tworach sztuki; malarstwo n. p. posiada arcydzieła z charakterem przeważnie filozoficznym; z drugiej znowu strony niejeden filozoficzny kierunek, niejedna w jej rozwoju epoka byłaby dla nas niezrozumiałą, gdybyśmy nie przyjęli wpływu sztuki na filozofią; widoczne to u *Platona*, równie jak w epoce odrodzenia, gdzie pod wpływem artystów i sztuki filozofia na nowe zupełnie wchodzi tory.

Jakkolwiek filozofia jest przeważnie teoretyczną działalnością ludzkiego umysłu, to jednak i z niektórymi praktycznemi stronami życia na niejednym spotyka się ona punkcie, zaś jako teorya ideałów moralnych, wprost na życie i uczynki ludzkie oddziaływa. Dwa szczególnie zakresy praktycznego działania ulegają najwięcej wpływom filozofii, tymi są: po pierwsze, sprawy wychowania, po drugie, prawodawstwo i polityka. Działalność na polu wychowania musi mieć koniecznie pewien cel, zależny od poglądu na przeznaczenie człowieka. Ponieważ filozofia zajmuje się rozpoznawaniem stanowiska i przeznaczenia człowieka wśród całości świata, a zatem filozoficzne poglądy muszą wpływać tak na teoryą jak i na praktykę wychowawczą. Filozofia zastanawia się również nad celami i zadaniami życia społecznego, od niej wychodzą nowe myśli w zakresie prawodawstwa, polityki i ekonomii, a więc i wpływ na społeczny organizm. Zdarza się jednak nieraz, że naodwrót skutkiem działania pewnych praktycznych potrzeb prawodawczych ekonomicznych lub stosunków politycznych, powstają nowe filozoficzne teorye. Na udowodnienie obu tych rodzajów wzajemnego oddziaływania, wiele będziemy mogli przytoczyć przykładów.

Z kilku tych krótkich a niewątpliwie pobieżnych uwag, można jednak nabrać przekonania, że filozofia pra-

wie ze wszystkimi stronami dziejowego życia w pewnym bliższym lub dalszym stoi związku. I nic dziwnego! filozofia bowiem zmierzając do objęcia całości, do zjednoczenia szczegółów w ogólny na świat pogląd, z natury rzeczy wnika w każdy zakątek, wyszukuje objawów ludzkiej pracy i im refleksyą swoją towarzyszy; słusznie nazwano ją «samowiedzą społeczeństwa!» To też przekonamy się niejednokrotnie, że w treści i w rozwoju filozoficznych pojęć uwydatnia się charakter prawie każdej epoki, prócz tego zaś filozofia toruje także drogi przyszłości i jakby w czarodziejskiem zwierciedle kierunki przyszłości nieraz ujrzeć nam dozwala. Na ten ścisły związek dziejów filozofii z życiem i z całością kultury dziejopis filozofii baczną powinien ciągle zwracać uwagę, inaczej bowiem przedstawienie jego mogłoby z łatwością na błędne wejść tory i fałszywego nabrać kolorytu.

II.

1. Zakres dziejów filozofii. — 2. Ich podział.

1. Nazwa jest grecką! Czyżby więc i rzecz sama w Grecyi dopiero miała powstać? Czyżby rzeczywiście Grecy pierwszym byli w dziejach narodem, który zadał sobie pytania odnoszące się do całości istnienia i takowe rozwiązać usiłował? Grecy sami, w czasach największego rozkwitu filozoficznych swoich spekulacyj, uważali filozofią za owoc czysto helleńskiej cywilizacyi. Dopiero gdy oryginalny polot myśli u nich osłabł a umysłowość ich obcymi zaczęła przesycać się pierwiastkami, dopiero wówczas zwrócili się do narodów wschodnich, dopatrując się początku własnych systemów i kierunków w mistyczno-religijnych teoryach i fantastycznych poglądach wschodu. Chrześciańscy ojcowie kościoła skłonni byli do wyprowadzania wszelkiej filozofii od Żydów, chcąc ją w ten sposób wprowadzić w związek z pierwotnym Boskiem Objawieniem. Podobnie zapatrywano się także na początki filozofii w wiekach średnich; pytanie zaś kiedy i od jakiego narodu należy rozpoczynać przedstawienie dziejów filozofii, w nowszych dopiero poruszone zostało czasach. Nasunęło się ono wówczas, gdy z jednej strony badania nad dziejami filozofii coraz większe zaczęły budzić zajęcie, a gdy z drugiej strony świat starożytny tak grecki jak i wschodni

przez wydobycie na jaw nowych materyałów i źródeł w dokładniejszych odrysował się nam kształtach.

Przeważna liczba współczesnych historyków filozofii (z małymi tylko wyjątkami), wyznaje do dnia dzisiejszego zasadę, że dzieje filozofii rozpoczynać należy w Grecyi. Ponieważ zaś zgodna tradycya starożytnych wskazuje *Thalesa* jako pierwszego, który nad całością świata zaczął się zastanawiać, *Thales* zatem jest — zdaniem tych historyków — pierwszym w dziejach filozofem. Wychodzą oni tu z zapatrywania, że dzieje filozofii rozpoczynają się dopiero wówczas, gdy umysł ludzki w dążeniu do objęcia całości na samoistnych a od religii niezależnych oparł się podstawach, nie chcą więc przyznać aby spekulacye narodów wschodnich, jako w ich mniemaniu na gruncie wyłącznie religijnym powstałe, miały prawo wchodzić w zakres dziejów filozofii. Z drugiej strony znaleźli się znowu zapaleni zwolennicy oryentalizmu, którzy idąc za wskazówkami późniejszych pisarzy greckich, odmówili filozofii greckiej cechy oryginalnej, zasługę zaś wytworzenia filozofii przypisali niektórym narodom wschodnim. Taki *Röth* n. p. dopatrzył się początków filozofii w Egipcie, podczas gdy *Gladisch* znowu wywiódł początki pierwszych pięciu kierunków filozofii greckiej aż od pięciu narodów wschodnich. Tego rodzaju przesady nie znalazły ani zwolenników ani wielu naśladowców; obecnie jednak pod wpływem rozbudzonych i z dnia na dzień postępujących badań nad starożytnym wschodem, zaczynają pojawiać się dzieła przyznające, iż obok Greków posiadały także inne narody, a to już w starożytności, pewien rodzaj filozofii. Jakiež więc mamy zająć w tej sprawie stanowisko? Gdzie i kiedy przedstawienie dziejów filozofii rozpocząć?

Określiliśmy w poprzednim ustępie filozofią jako teoretyczną pracę ludzkiego umysłu, zmierzającą do objęcia całości istnienia, do zrozumienia ludzkiego wśród tej całości stanowiska i zadania, z czem łączyły w sposób bardzo prosty badania nad źródłami i naturą wiedzy, tudzież

nad uprawnieniem rozumu do poznania prawdy. Otóż gdziekolwiek tego rodzaju pracę spotkamy, tam możemy powiedzieć, iż mamy do czynienia z filozofią. Z pojęcia jednak filozofii nie wynika wcale, aby musiała opierać się na zupełnie samoistnych, a od religii niezależnych, podstawach. Nie było bowiem nigdy takiej filozofii, która byłaby potrafiła wyswobodzić się całkowicie zpod wpływu rozpowszechnionych wśród społeczeństwa wyobrażeń religijnych. Nietylko filozofia grecka ale nawet filozofia nowożytna, zajmująca najbardziej niezależne a w wielu razach nawet wrogie wobec religii stanowisko, nosi na sobie przecież wyraźne ślady religijnych wpływów epoki. I nic dziwnego! bo czyż podobna przypuścić, aby człowiek zastanawiający się nad całością istnienia, poruszywszy którekolwiek z zagadnień filozoficznych, mógł zupełnie w umyśle swoim zatrzeć wpływ religii, w której wzrósł i która pierwsze podała mu wskazówki, odnoszące się do początków całości i przeznaczenia bytu! Wobec tego, tudzież powołując się na uwagi nasze wypowiedziane w poprzednim ustępie o stosunku dziejów filozofii do dziejów religii, możemy śmiało postawić zasadę, że przedstawienie dziejów filozofii musi objąć wszystkie te narody i społeczeństwa, których piśmienne pomniki wskazują, iż zdobyły się na wysilenia myśli, zmierzające do rozwiązania zagadnień, główną treść i zadanie filozofii stanowiących, a to bez względu, czy one wysilenia rozpoczęły się i rozwinęły w związku i wyłącznie na tle religijnych wierzeń, czy też do pewnego stopnia od nich niezależnie, lub nawet z nimi w walce. A zatem nie od Grecyi lecz od narodów wschodnich wypada nam dzieje filozofii rozpocząć, zpośród nich bowiem wyszli myśliciele, którzy pierwiej, zanim jeszcze filozofia grecka powstała i zanim rozwinąć się mogła, poruszyli zagadnienia w zakres filozofii wchodzące.

Do jakichże zaś czasów mamy obraz dziejowego rozwoju filozofii doprowadzić?

Wielu współczesnych historyków filozofii, kończy jej

dzieje z *Heglem*, późniejszego zaś rozwoju albo wcale nie uwzględniają, albo też, uważając go za należący do teraźniejszości, zajmują się nim tylko polemicznie lub bibliograficznie i sprawozdawczo. Niemieccy zaś autorowie odznaczają się jeszcze tem, iż prawie nie uznają istnienia innej prócz niemieckiej w XIX. wieku filozofii. Na takie z przeciwnej znowu strony ograniczenie dziejów filozofii również zgodzić się nie możemy. Od śmierci *Hegla* upłynęło już lat pięćdziesiąt kilka, filozofia od tego czasu różne przechodziła koleje, dalszy zaś jej rozwój tworzy obraz, nadający się wybornie do historycznego badania i przedstawienia. Trudno nam także przychodzi przyznać Niemcom wyłączny w tym wieku na filozofią przywilej i przy dziejach najnowszej filozofii, o nich tylko wspominać. Pozostawmy Niemcom samym ich wielkie o sobie mniemanie, którego od czasów *Hegla* wybić sobie z głowy nie mogą, owę wiarę jakoby w nich wcielił się duch, bezwzględnie prawdziwej spekulacyi, my zaś stojąc na stanowisku zupełnie bezstronnym, musimy w zakres naszej pracy wciągnąć ruch filozoficzny, jaki objawił się w bieżącym wieku u wszystkich europejskich narodów. Nie możemy również uwzględniać jedne a pomijać inne znowu kierunki. I tak n. p. w XIX. stuleciu rozwinął się na gruncie katolickim świetny ruch filozoficzny, nie godzi nam się przeto pójść za przykładem niechętnych katolicyzmowi i nie widzieć tego, czego się widzieć nie chce. Zakończymy więc w ten sposób nasz obraz charakterystyką całego ruchu filozoficznego od *Hegla*, aż do najnowszych doprowadzoną czasów.

---

2. Oznaczywszy ostateczne naszego przedmiotu granice, wypada nam teraz zająć się podziałem całego dziejowego materyału mającego być treścią niniejszego przedstawienia. Trudnem jednak jest w tym wypadku nasze położenie! Przyznajemy chętnie, że dobry i odpowiedny

podział jest w każdej naukowej pracy rzeczą niezbędną: pominąć go nie można, gdyż on ułatwia czytelnikowi przegląd i objęcie całości. Jestto jakby pokazanie przez przewodnika podróżnikowi, z wysokiego miejsca, krainy, do której go prowadzi. Ale któż zaprzeczy, że dobry podział musi opierać się na dokładnej znajomości przedmiotu i winien z natury jego wynikać. Chcąc więc usprawiedliwić i uzasadnić nasz podział, musielibyśmy podać dokładną charakterystykę tak poszczególnych epok jak i całego dziejowego rozwoju filozofii; charakterystyka zaś taka byłaby zgóry niejako narzuconą, podczas gdy zadaniem naszem i główną cechą przyjętej przez nas metody, jest nic zgóry nie twierdzić lecz wydobywać istotne każdego kierunku, a zatem i każdej epoki właściwości, tak z niej samej jakoteż z porównania z innemi. Stojąc wobec takiej trudności, usuniemy ją w ten sposób, iż podamy na tem miejscu najogólniejszy tylko podział i rozkład t. j. taki, do którego zrozumienia i uzasadnienia zupełnie niepotrzebnem jest głębsze wnikanie w rozwój samejże filozofii, wystarczy zaś znajomość dziejów ludzkiej cywilizacyi.

Głównym błędem wszelkich dotychczasowych podziałów było wyłączne uwzględnianie tylko dziejów filozofii europejskiej, tudzież stosowanie się do zwykłych szablonów, używanych przy podziale dziejów powszechnych. Ponieważ dzieje powszechne dzielą zwykle na trzy główne epoki t. j. na dzieje starożytne, średniowieczne i nowożytne, stosownie więc do tego dzielili także i historycy filozofii jej dzieje, zaliczając do starożytnej grecką, do średniowiecznej — chrześciańską, zaś do nowożytnej — filozofią od wystąpienia *Kartezyusza.* Podział taki ma bardzo wiele słabych stron. Niewiadomo przedewszystkiem gdzie tu pomieścić filozofią na wschodzie! Jeżeli więc zdarzyło się, że ją który z historyków uwzględniał, to przedstawiał ją jako przyczepek do filozofii starożytnej. Z tego wynikały różne niedokładności: Niewiedziano n. p. co począć z filozofią indyjską lub chińską, jaka istniała i rozwijała się w śre-

dnich wiekach lub nawet w czasach nowożytnych. Z kłopotu wybawiała autorów zwykła przy tej sposobności formułka o panującym na wschodzie zastoju, wielu więc z nich zadowalało się twierdzeniem, iż od czasów starożytnych nie pojawiły się na wschodzie żadne nowe kierunki i systemy. Tymczasem okazało się, że pogląd taki nie odpowiadając rzeczywistości, jest zupełnie błędny. Ale nie tylko, że historycy filozofii nie mają gdzie przyczepić filozofii wschodu: z przyjętego przez nich podziału, wyniknęły inne jeszcze trudności. Filozofią starożytną przeciągają oni zwykle aż do zamknięcia szkół ateńskich przez *Justyniana*, t. j. do roku 526 po Chrystusie i wobec tego nie mają odpowiednego miejsca dla filozofii Ojców kościoła. Do starożytnej zaliczyć ją trudno! Albo ją więc zupełnie pomijają, dowodząc, że u Ojców kościoła o filozofii mowy być nie może, — albo też zaliczają systemy ich już do filozofii średniowiecznej. Przy takim zaś znowu podziale pierwsza epoka trwa gdzieś aż do VII-go wieku po Chr., podczas gdy druga zaczyna się w drugim i przez cztery blisko wieki ciągnie się równolegle obok pierwszej. Oczywiście, że tego rodzaju przedstawienie nie może być wierne, historycy bowiem dzielą tu rzeczy, które w rzeczywistości nie tylko przedzielone nie były, lecz rozwijały się w bliskim ze sobą związku i w ścisłej zależności. Wobec takich stojąc trudności, jedna tylko pozostaje nam droga t. j. poszukać sobie innego stanowiska i przy ogólnym dziejów filozofii podziale, na innej oprzeć się podstawie.

Dzieje powszechne pouczają nas, że już w bardzo odległej starożytności rozwijały się i kwitły, w miejscowościach od siebie terytoryalnie odległych, bogate w zasoby i w treść cywilizacye. Powstawały one głównie w dolinach wielkich rzek i ztamtąd dopiero szersze zakreślały koła. Niektóre z nich znajdując się w nader szczęśliwych warunkach, przetrwały całe szeregi wieków, a przeszedłszy różne stopnie dziejowego rozwoju, obecnych doczekały się czasów; takimi n. p. są cywilizacye chińska lub indyjska.

Inne znowu, jak n. p. cywilizacya w dolinie Mezopotamii lub Nilu, uległy, skutkiem wielkich dziejowych przewrotów, zagładzie i przykryte zostały warstwą innych późniejszych, przeważnie napływowych form. Siedzibą najbogatszej w zasoby cywilizacyi stała się Europa a jakkolwiek w jej wytworzeniu i rozwoju także inne części świata, a szczególnie Azya, nie mały udział wzięły, to jednak właściwe jej dzieje rozpoczynają się dopiero w Grecyi i Rzymie. Wobec faktu więc, że rozwój cywilizacyi nie w jednym lecz w kilku odbywał się na kuli ziemskiej punktach, prawdopodobnem jest, że takiż sam musiał być także i rozwój ludzkiego myślenia. Trudno przypuścić, aby umysł ludzki na jednem tylko miejscu uczuł potrzebę objęcia i zrozumienia całości, zaś na innych punktach potrzeby tej nie doznał wcale, a to pomimo wysokiej cywilizacyi, do jakiej nie jedno przecież społeczeństwo już w odległej doszło starożytności. Nie ulega również żadnej wątpliwości, że n. p. filozofia europejska przedstawia w rozwoju swoim nieprzerwaną ciągłość, podobnie jak i europejska cywilizacya, a to od czasów greckich począwszy, aż do najnowszych; możemy ją więc od początku do końca uważać jakoby jeden, rozwijający się stopniowo, organizm pojęć: występuje ona jako jeden zupełnie wykształcony typ, którego dzieje przedstawiają bardzo różnorodne, a jednak w ścisłym z sobą związku stojące zjawiska. Otóż teraz nasuwa nam się pytanie, czy temu typowi europejskiemu nie moglibyśmy przeciwstawić innych jeszcze dziejowych typów, może nie w tym samym stopniu wykształconych, ale zawsze całem dziejowem życiem swojem do niego zbliżonych. W zachodniej Azyi i w Afryce istniał wprawdzie cały szereg cywilizacyj, rozwój ich jednak przerwany został w sposób gwałtowny; jakkolwiek zaś pozostałe piśmienne pomniki dowodzą, że myśl ludzka i tu zajmowała się filozoficznemi zagadnieniami, to jednak owoce jej pracy przedstawiają się nam tylko w urywkach, i z typem europejskiego myślenia porównane być nie mogą. Posuwając

się jednak coraz dalej na wschód, docieramy wreszcie do Chin i Indyi; rozpatrując się w ruchu umysłowym i w literaturze obu tych społeczeństw, przychodzimy do przekonania, że dzięki niezmiernie długiej trwałości ich cywilizacyi, wytworzyły one — każde zosobna, właściwy sobie rodzaj filozofii. Obydwa te rodzaje mogą być uważane jako zupełnie odrębne a wykształcone typy filozoficznego myślenia, wykazują bowiem w swoim dziejowym rozwoju długi szereg prawidłowych zmian, mogą być przeto z wszelkiem prawem postawione obok europejskiej filozofii i z nią porównywane. Mniemanie zaś, jakoby w filozofii indyjskiej i chińskiej wiekowy panował zastój, okazało się błędnem i nieuzasadnionem, o czem zaraz w następnych przekonamy się rozdziałach.

Przyjmujemy więc za podstawę, ogólny podział, według odrębnie, a do pewnego stopnia równolegle, rozwijających się dziejowych typów. Znamy ich zaś w dziejach filozofii trzy, wszystkie trzy zupełnie wykształcone i stanowiące jakby osobne organizmy pojęć, są nimi typy: europejski, chiński, indyjski. Ale na tem jeszcze nie koniec! Podobnie jak w przyrodzie nie wszystkie organizmy wykształcają się, lecz wiele z nich ginie marnie w samym początku, inne wykształciwszy się do pewnego tylko stopnia, ulegają następnie zagładzie skutkiem niesprzyjających im warunków, — tak też i w dziejach cywilizacyi i ludzkiej myśli spotykamy się także z całym szeregiem typów niewykształconych albo zagładzie uległych, a przykrytych następnie warstwą cywilizacyj późniejszych. Tu należą głównie spekulacye narodów zachodniej Azyi. Prawie u każdego z tych narodów spotykamy pewne zarody i ślady filozoficznego myślenia, które oczywiście przy sprzyjających warunkach byłyby się wykształciły i rozwinęły, tak zaś pozostały tylko fragmentami. Pominąć ich jednak nie można, — rozpoczynać od nich trudno, niektóre z nich bowiem noszą na sobie ślady wpływów n. p. indyjskich, — niepodobna także zepchnąć ich na sam

koniec, sięgają bowiem dosyć odległej starożytności, a nadto wywarły wielki wpływ na rozwój filozofii europejskiej i z treścią swoją w nią wsiąkły: wypada je więc przedstawić na przejściu od filozofii indyjskiej i chińskiej do europejskiej. Rozpoczniemy zaś od dziejów filozofii indyjskiej a to dlatego, że początki filozofii w Indyach są bardzo starożytne, jej rozwój nie wykazuje śladu obcych filozoficznych wpływów, a więc do ich przedstawienia nie potrzebna nam wcale znajomość któregokolwiek z innych typów. Na drugiem miejscu położymy Chiny; w dziejach bowiem chińskiej filozofii przychodzi chwila, że zaczyna działać wpływ pojęć indyjskich. Następnie przejdziemy do narodów zachodniej Azyi i Afryki i zajmiemy się charakterystyką owych fragmentów, które dla różnych przyczyn nie zdołały w całej rozwinąć się pełni. Nareszcie zwrócimy się do filozofii europejskiej, przedstawiając zaś jej dzieje, nie pominiemy późniejszych osobnych rozgałęzień filozoficznego myślenia, które, ściśle biorąc, do filozofii europejskiej nie należą, trudno jednak zaliczyć je do zupełnie odrębnych i wykształconych typów. Takiemi są filozofia arabska i żydowska w średnich wiekach. Obie powstały pod wpływem filozofii greckiej, są zatem zależne od rozwoju europejskiego typu, znać jednak na nich także wpływ indyjski, z drugiej znowu strony oddziałały obie, i to w sposób bardzo stanowczy, na późniejszy rozwój europejskiego myślenia, — pozbawione zaś warunków żywotności, zmarniały następnie; należy je przeto uważać jako prądy pośrednie, a dzieje filozofii europejskiej do pewnego stopnia uzupełniające. Na całość więc dziejów filozofii składają się dzieje trzech równolegle rozwijających się typów, tudzież historya całego szeregu nienależycie wykształconych, lub w rozwoju przerwanych organizmów pojęć. Te z nich, które należą do starożytności, muszą być przedstawione na przejściu od dziejów pierwszych dwóch typów do trzeciego, późniejsze zaś równolegle z trzecim, jako tegoż uzupełnienie. Oczywistą jest rzeczą, że najbo-

gatszym w treść i najróżnorodniejsze przedstawiącym zjawiska jest *typ europejski*, on też i w pracy naszej najwięcej zajmie miejsca; nie tylko bowiem najbliżej nas obchodzi ale nadto wykazuje najciekawsze kombinacye wpływów. Możemy śmiało powiedzieć, że w rozwoju filozofii europejskiej odnajdujemy skombinowane działanie wszelkich poglądów filozoficznych, jakie gdziekolwiek indziej powstały; jednak dzieje jej dopiero wówczas w właściwem uwidocznią się nam świetle, skoro je porównamy z rozwojem i dziejami dwóch innych, równie wykształconych, typów. Bardziej szczegółowy podział na epoki podamy przy każdym z nich zosobna, zachowując sobie na sam koniec wyprowadzenie wniosków wynikających z porównawczego zestawienia rozwoju wszystkich razem, tudzież wykazanie ogólnych zasad objawiających się w całych dziejach filozofii.

III.

1. Źródła. — 2. Literatura dziejów filozofii.

1. Źródłami, z których badacz może czerpać znajomość dziejów filozofii, są głównie piśmienne prace filozofów, — co do narodów zaś wschodnich, to także ich księgi święte, zawierające, obok treści dogmatycznej i czysto religijnej, obfite zasoby filozoficznych myśli, a w wielu wypadkach posiadające przeważnie filozoficznych utworów cechę. Dziejopis filozofii, pragnąc korzystać ze źródeł tej pierwszej kategoryi, musi najwięcej baczyć na ich autentyczność; stwierdzenie jednak tej autentyczności nie zawsze łatwą jest rzeczą, częstokroć nawet, jak się przekonamy przy dziejach filozofii indyjskiej, prawie niemożliwą. Szczególnie też w filozoficznej literaturze starożytnych spotykamy się nieraz z dziełami przypisywanymi autorom, którzy ich wcale nie pisali. Autor nieznany często umyślnie podszywał się pod imię wielkiego filozofa, aby na tej drodze zapewnić swojemu dziełu rozgłos i powodzenie. Bywało także, że skutkiem szczególniejszego zbiegu okoliczności lub przez pomyłkę przepisującego rękopisy, otrzymywały filozoficzne dzieła i traktaty zupełnie fałszywie podanych autorów. Tego rodzaju błędy w źródłach, mogą mieć nader ważne dla samychże dziejów następstwa; ze względu bowiem na fałszywie jakiemuś filozofowi przypisywany utwór,

może przedstawienie jego stanowiska i znaczenia wypaść w świetle zupełnie nieprawdziwem, także i związek systemów i kierunków między sobą, mógł w rzeczywistości być innym a inaczej wyda się w przedstawieniu dziejopisarza. Dochodzenie przeto autorstwa i autentyczności pism, jest rzeczą nader dla historyka filozofii ważną; uwaga ta dotyczy nietylko pism starożytnych filozofów, ale także średniowiecznych a nawet nowożytnych. Już po wynalezieniu druku zdarzało się, że autorowie ogłaszali dzieła swoje bezimiennie lub pod obcem nazwiskiem, zaczem szły błędy w przedstawieniu ich myśli i poglądów. Co do niektórych średniowiecznych i nowszych filozofów, to zachodzą i takie także wypadki, że nie wszystkie ich pisma ogłoszone zostały drukiem, wiele z nich, często najważniejsze, kryje się w rękopismach. Usiłowania więc tych, którzy starają się takie rękopiśmienne skarby wydobyć z ukrycia, z wielkim jest dla postępu badań na polu dziejów filozofii pożytkiem. Ale pismo może być autentyczne, autor dobrze nam znany, tekst zaś sam, umyślnie lub przypadkiem, tak zmieniony, że da zupełnie błędne o człowieku i jego myślach wyobrażenie. A zatem, obok autentyczności, musi także krytyka i rekonstrukcya czystego i wiernego tekstu wielką odgrywać rolę, przyczem dziejom filozofii ważne oddają usługi nauki takie, jak n. p. filologiczna hermeneutyka, lub paleografia.

Oprócz tych najważniejszych źródeł, mają jednak i inne jeszcze niemałe dla historyka filozofii znaczenie. Rzadko który filozof pracował wyłącznie tylko na polu filozofii: przeważna ich liczba poświęcała się także zajęciom w innych zakresach i kierunkach. Byli poetami, mężami stanu, lekarzami, nawet artystami, lub pracowali w jakiejś specyalnej nauce... W takim wypadku, chcąc poznać i ocenić stanowisko filozofa, nie można ograniczyć się do samej czystej filozofii, lecz należy sięgnąć także do prac drugiego rodzaju czyto literackich, czy ściśle naukowych, czy politycznych; często nawet praktyczna działalność człowieka

rzuca jasne światło na jego filozoficzny sposób myślenia. Nie potrzeba zaś — sądzę — dodawać, jak ważną nieraz rolę, w ocenieniu czyjegoś filozoficznego stanowiska, może odgrywać jego metoda badania i przedstawiania zagadnień specyalnie naukowych, albo u filozofa, który był także czy to poetą czy literatem, jak filozoficznie ważną może być forma jaką utworom swoim nadawał, lub obrazy w jakie myśli swoje przybierał. Pozostają dalej jeszcze listy, pamiętniki, autobiografie jako źródło, którego dziejopis filozofii nigdy lekceważyć sobie nie powinien. Nie jeden filozof inaczej pisał dla świata i dla czytającej lub uczącej się publiczności, innym zaś był dla siebie i swoich najbliższych. — W czasach szczególnie, w których wolność myśli nie istniała, trzeba było nieraz bardzo być ostrożnym w publicznem wyrażaniu swoich myśli: roztropność nakazywała niejednę myśl ukryć inną, tak osłonić, że poza tą grubą osłoną gubił się nieraz istotny cel autora. Dopiero list do osoby zaufanej lub pamiętnik wydobyty z ukrycia, odsłonił nam prawdę, wskazał właściwy sposób myślenia i zmienił cały nasz pogląd na filozoficzne stanowisko jego autora... Jeżeli jednak dochodzenie autentyczności i krytyka tekstu ważną jest przy pracach ściśle filozoficznych lub naukowych, to w tym ostatnim wypadku musi ona z tem większą jeszcze prowadzoną być dokładnością i ostrożnością.

Obok takich oryginalnych i z pierwszej ręki czerpanych źródeł, posiada historya filozofii innego jeszcze rodzaju źródła t. j. przedstawienia cudzych myśli i poglądów, dokonane przez drugich. Źródła te mają bardzo wielkie znaczenie, w wielu zaś wypadkach są jedyne, jakimi rozporządzać możemy. Iluż to jest znamienitych, szczególnie w starożytności, filozofów, których pisma zupełnie zaginęły lub w drobnych tylko przeszły do potomności ułamkach: jeżeli ich więc znamy i coś o nich wiemy, to tylko z drugiej ręki. Ale przy takich z drugiej ręki źródłach, muszą być zachowane jeszcze większe ostrożności aniżeli przy poprzednich. Za najpewniejsze należy uważać tego rodzaju poda-

nia i przedstawienia, co do których można dowieść, że opierają się, albo na oryginalnych pracach filozofów albo też na bezpośredniej ustnej tradycyi. Jeżeli jakiś autor przedstawiając myśli drugiego, ma na względzie tylko cel historyczny lub biograficzny, to przedstawienie jego im bliższem jest tego filozofa, którego myśli kreśli, tem wiarogodniejszem i pewniejszem staje się źródłem. Chociaż i tu nie należy zapominać, że nieraz miłość i przywiązanie do osoby mistrza, jego osobiste wady lub przymioty, stanowisko wreszcie jakie u współczesnych zajmował, może, mimo woli i wiedzy, wywierać wpływ na osobę zajmującą się jego poglądami. Jeszcze ostrożniejszym wypada być, jeżeli przedstawiający myśli drugich, kieruje się względami czysto filozoficznymi lub krytyczno-polemicznymi. Nie jeden autor podsuwa drugim dla poparcia swoich własnych rozumowań takie myśli, których oni wcale nie mieli, albo też w namiętnej krytyce posuwa się aż do fałszów i przekręcań. W takim razie należy baczyć na charakter piszącego, na jego osobisty stosunek do tego, którego myśli ocenia, na stosunek wreszcie jego własnego filozoficznego kierunku lub szkoły, do innych kierunków, trzeba na każde prawie uważać zdanie, żadnej w przedstawieniu i krytyce nie pominąć sprzeczności, a porównywać je jak najtroskliwiej z innymi jeszcze przedstawieniami, jeżeli takowe do nas doszły. Jednak w tym ostatnim wypadku nowe trzeba znowu zachowywać ostrożności, nie wszystkie bowiem opisy i krytyki można postawić narówni: zdarza się nieraz, iż kilka z nich mają to samo wspólne źródło, sprzeciwia im się zaś tylko jedno przedstawienie, ale co do pochodzenia swego dawniejsze lub wiarogodniejsze, w takim razie liczba nic nie znaczy, wszystkie tamte razem nie są w stanie zrównoważyć tego jednego. Tylko przy zachowaniu takich ostrożności, mogą nam podania drugich za godne uwzględnienia służyć źródło.

Nie mały także wpływ na sposób myślenia filozofów musi wywierać ich otoczenie, kształcenie się, stosunki oso-

biste a wreszcie stosunki polityczne, społeczne i umysłowe, wśród których żyli i działali. Nie może przeto historyk filozofii ograniczyć się do swojego tylko przedmiotu, lecz musi także uwzględniać źródła do tych stron, uzupełniających tło obrazu, obraz bowiem czyichś prac i myśli, choćby nawet wierny i sprawiedliwy, jeżeli zyska fałszywe tło, może okazać się ostatecznie błędnym i niedokładnym.

Oczywistą jest rzeczą, że takiemu badaniu wszystkich źródeł do dziejów filozofii jeden człowiek podołać nie może. Tylko długoletnie badania zbiorowe, mogły wydać pożądane owoce, a tylko prace monograficzne mogły utorować drogę pracującym nad ogólnym rozwojem filozofii. Prac monograficznych, poświęconych wyjaśnieniu, zbieraniu i obrabianiu źródeł do dziejów filozofii, mamy dzisiaj już wielkie mnóstwo. Są epoki, posiadające jak najdokładniej obrobione źródła, są inne dla których jeszcze wiele do zrobienia. Wogólności jednak można powiedzieć, że historyk filozofii ma dzisiaj korzystanie ze źródeł już bardzo ułatwione. Do niedawna wschodnie źródła były dlań mało przystępne, obecnie i tutaj stosunki bardzo się poprawiły: mnożą się dokładne wydania i tłómaczenia ksiąg świętych wschodu, a przybywa także sporo prac monograficznych. Źródła do filozofii średniowiecznej i do filozofii odrodzenia, były również przez długi czas zaniedbywane, ale, jak zobaczymy na właściwych miejscach, i one doczekały się lepszych dzisiaj czasów. Także ze specyalnych przedstawień i opracowań poświęconych poszczególnym postaciom, szkołom, systemom i kierunkom, można dzisiaj wiele korzystać, nigdy bowiem metoda historycznego i filologicznego badania nie stała wyżej. — Ale jakkolwiek wolno jest korzystać historykowi filozofii z prac drugich, to jednak nie powinien nigdy zapominać o samoistnem zapoznaniu się z oryginalnemi źródłami tj. z pismami filozofów. Kto nie zna pism takiego *Platona* lub *Arystotelesa*, takiego *Augustyna, Tomasza, Kartezyusza* lub *Kanta,* ten ich nigdy dokładnie ocenić i przedstawić nie potrafi.

Chcąc oddać wiernie cudze myśli, trzeba koniecznie sięgnąć do prac oryginalnych i z nich wydobyć ten koloryt, który się prawie zawsze w przedstawieniu drugich zaciera. Nie wynika jednak z tego, aby historyk filozofii musiał czytać wszystkie dzieła wszystkich filozofów, takiemu zaiste zadaniu niktby nie podołał, ale najważniejsze dzieła znakomitszych myślicieli powinien znać każdy, kto się do przedstawienia dziejów filozofii zabiera. Prace zaś krytyczne i monografie mogą mu drogę torować i badanie ułatwiać. Dobra właśnie szkoła badacza polega na tem, aby znając literaturę i stan badań w swoim przedmiocie, nie błąkał się po manowcach, nie robił tego co inni już zrobili, lecz pewnym i śmiałym krokiem dążył do celu, a mając podstawy do szybkiego i łatwego oryentowania się, wiedział gdzie i w jakim kierunku potrzeba badać samoistnie a w czem można polegać na przygotowanych już źródłach lub nawet posługiwać się pracami drugich.

---

2. Każdego dziejopisarstwa początkiem są luźne zapiski, tudzież kroniki i legendy. Dziejopisarstwo filozofii nie stanowi tu wyjątku, ma ono także swoję epokę legend, kronik i zapisków. Do rzędu pierwszych możnaby zaliczyć owe w połowie mityczne, w połowie prawdą tchnące opowiadania o życiu i naukach wielkich w starożytności myślicieli-reformatorów, opowiadania spisywane bez porządku i bez żadnej głębszej przewodniej myśli. Społeczeństwa i narody młode, snując w tego rodzaju opowiadaniach tradycyjną nić przeszłości, szukały w nich poparcia dla własnych wierzeń i przekonań. Luźnym znowu zapiskom odpowiadałyby zbiory różnorodnych przypowieści, zawierających odwieczną, doświadczeniem wielu pokoleń zebraną praktyczną mądrość i filozofią życia. Zbieracze przypowieści mogliby uchodzić za praojców dziejopisarstwa filozofii. Dalej posunięto się dopiero wówczas, gdy różne zapatrywania i kierunki zaczęły się z sobą ścierać i wal-

czyć; zaczęto więc zajmować się przedstawianiem myśli i nauk wybitniejszych myślicieli a to w celach polemicznych, t. j. w celu krytyki lub obrony głoszonych przez nich poglądów. Taki krok uczyniła n. p. filozofia indyjska, skoro w szkołach bramińskich i na dworach książąt stanęli z sobą do walki zwolennicy racyonalizmu z obrońcami ortodoksyi, nigdy jednak nie posunęła się już na wyższy stopień. Umysłowość indyjska bowiem pozbawiona wszelkiego historycznego zmysłu a lubująca się w dyalektycznych subtelnościach, nie umiala zdobyć się na historyą w prawdziwem tego słowa znaczeniu, pozostała na zawsze przy polemice. Najlepszym tego dowodem jest sławne dzieło, znane w literaturze indyjskiej pod tytułem: «*Sarwa-Darśana-Samgraha*», czyli: przegląd różnych systemów filozofii indyjskiej. Autor *Madhawa-Aczaryja* żył w XIV. wieku po Chr., znał wybornie wszystkie indyjskie systemy, krytyka jego jest niezrównana pod względem dyalektycznej subtelności, historycznego jednak tła u niego ani śladu.

Filozofia grecka w tym samym postąpiła kierunku w epoce *Sofistów* i *Sokratesa*. *Ksenofont* mianowicie był pierwszym uczniem, który w obronie swego mistrza i nauczyciela, przedstawił jego postać i działalność, kierując się jedynie tylko miłością prawdy. *Platon* zajmował się także przedstawianiem cudzych poglądów i teoryj, wprowadza nawet na scenę w swoich dyalogach filozofów różnych szkół, podając w ten sposób nieraz bardzo plastyczną charakterystykę osób i ich mniemań. Nie można jednak w przedstawieniach *Platona* zbytniego pokładać zaufania, nie kierował on się bowiem względami krytyczno-historycznymi. Gdy przedstawia n. p. *Sofistów* lub gdy mówi o poglądach takiego *Demokryta*, to polemika głównym jego celem, dlatego też ironia, sarkazm a nieraz nawet przesada w ujemnej charakterystyce, ważną odgrywa tu rolę. Gdy zaś wprowadza znowu *Sokratesa*, to porywa go wyobraźnia i gorące do mistrza przywiązanie, wkłada więc w usta jego rozumowania i poglądy, których sam *Sokrates*

zpewnością nie wygłaszał. Bez porównania wiarogodniejszym jest *Arystoteles;* może on z wszelką słusznością uchodzić za największego krytytyka filozofii w starożytności. Zasługi jego około dziejopisarstwa filozofii są niezmierne [1]). *Arystoteles* wskazał *Talesa* jako myśliciela, od którego dzieje filozofii greckiej rozpoczynać należy, on zwrócił uwagę na następstwo filozofów po sobie, on pierwszy rozważał związki i różnice w ich myślach, dopatrując się wszędzie głównych przewodnich idei. Ale *Arystotelesa* porywa także nieraz polemika i on krzywi niekiedy zapatrywania drugich, czasami uogólnia zbyt pośpiesznie, usiłując zaś być bardzo zwięzłym, staje się niekiedy dwuznacznym i w rażące popada sprzeczności. Dlatego też chcąc korzystać z przedstawień *Arystotelesa*, należy dokładnie wyróżniać miejsca, w których opowiada i przedstawia, od miejsc, w których przytacza zdania drugich, rozumując i polemizując. Nie potrzeba nadmieniać, że w pierwszym wypadku jest *Arystoteles* o wiele wiarogodniejszym aniżeli w drugim.

Uczniowie *Arystotelesa* uprawiali pilnie studya historyczno-filozoficzne, między nimi zaś szczególnie odznaczył się *Teofrast*, którego cały szereg prac historyczno-filozoficznych wylicza *Diogenes z Laërty*. Oprócz niego zasługują z Perypatetyków na wzmiankę *Aristoksenos, Klearchos, Fanias, Strato.*

Inne filozoficzne szkoły greckie zajmowały się także charakterystyką i krytyką systemów; i tak w platońskiej szkole: *Speusippos, Ksenokrates, Heraklides z Pontu* i inni.

---

[1]) *Arystoteles* rozpoczyna swoję metafizykę od historyczno-krytycznego wstępu, w którym stara się dowieść, że teorye wszystkich przed nim filozofów dadzą się sprowadzić do czterech głównych zasad. Pisał prócz tego *Arystoteles* osobne historyczno-filozoficzne monografie, jako to o *pitagorejskiej filozofii*, o *Gorgiasie*, o *Eleatach*, o *platońskich ideach i t. d.* Ponieważ jednak z prac tych szczupłe tylko doszły do nas szczątki a co do niektórych nawet ich autentyczność jest w wątpliwość podawaną, zatem wstęp do metafizyki jest najważniejszą, dokładniej nam znaną, historyczno-krytyczną pracą *Arystotelesa.*

Także *Epikur* z uczniami swoimi. Ze *Stoików Kleanthes* pisał o *Heraklicie*, — *Sfaerus* o *Heraklicie*, o *Sokratesie* i o *eretrejskich filozofach*, — *Chrysippus* o pierwszych filozofach greckich i t. d. Prawie żadna z tych prac nas nie doszła; ale służyły za źródła późniejszym, a mianowicie pisarzom z *aleksandryjskiej* epoki.

Możnaby mniemać, że w tej epoce zbierania i gromadzenia wszelkich umysłowych skarbów przeszłości, badania historyczno-filozoficzne znacznie postąpiły. Rzecz jednak ma się wprost przeciwnie. Nie zbywa wprawdzie w tych czasach na mnóstwie prac biograficznych i historycznych, ale wszystkie wyrażają raczej zupełny zmysłu historycznego upadek, niż jego rozkwit. Przez ciąg paru wieków mamy tu do czynienia przeważnie z dwoma rodzajami historyków filozofii. Pierwszy rodzaj stanowią zwykli zbieracze anekdot i biografowie piszący bez żadnej prawie krytyki swoje «περὶ βίων», drugi zaś — zbieracze nazwisk następujących po sobie nauczycieli w ważniejszych filozoficznych szkołach: «αἱ διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων». Do tej ostatniej kategoryi należy *Socyon, Sosikrates, Athenaios, Antisthenes z Rhodos* i wielu innych; z pierwszej zaś najważniejszym jest *Diogenes z Laërty* z swojem dziełem: «περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα». Znajdujemy tu mnóstwo anekdot bez krytyki i bez porządku: o głębszym poglądzie historycznym ani mówić; rozwlekły, gadatliwy bez miary, jest pomimo tego *Diogenes z Laërty* do dzisiejszego dnia bardzo ważnym do dziejów filozofii źródłem, często bowiem wymienia autorów, z których czerpie i umożliwia w ten sposób historyczną krytykę. — Są jednak i w tej epoce pisarze, którym w dziejopisarstwie filozofii wybitne należy się stanowisko, n. p. *Lukrecyusz, Seneka, Plutarch, Galenus* a szczególnie *Cyceron* i *Sextus Empiricus*.

Cyceron jest po *Arystotelesie* bezwątpienia najświetniejszym krytykiem filozofii w starożytności. Wprawdzie dawniejszej filozofii greckiej nie ocenia i nie pojmuje

należycie, ale zato współczesne kierunki zna dokładnie, a sądzi je ze spokojem i bezstronnie. W przedstawieniach swoich stara się być jasnym, zrozumiałym, prawie popularnym, uwzględnia głównie praktyczne strony nauki filozofów, jako praktyczny bowiem Rzymianin, nie czuje do czystych abstrakcyj zbyt wielkiego pociągu. Sąd *Cycerona* jest nieraz może nawet bezstronniejszym od sądu *Arystotelesa*, ale zato mniej przenikliwym i głębokim, przedstawienie cudzych myśli swobodne i nie tak polemiczne jak u wielkiego *Stagiryty*. *Cyceron* rzadko sądzi i rozstrzyga, najczęściej zestawia tylko, nie podając czytelnikowi ostatecznych konkluzyj.

Niezwykłem w starożytnem dziejopisarstwie zjawiskiem jest *Sextus Empiricus*. Żył w drugiem stuleciu po Chr., a w dziełach swoich pozostawił nam godne naśladowania wzory pragmatycznego sposobu w przedstawianiu, a krytycznej metody — w analizie różnych kierunków i systemów. Jemu zawdzięczamy ów sławny podział wszelkich filozofowania sposobów na dogmatyczny, na akademicki czyli przeczący i sceptyczny czyli prawdy szukający [1]). Nie znalazł jednak *Sextus Empiricus* naśladowców, a chaotyczna zbieranina anekdot i podań przeważa aż do zupełnego filozofii greckiej upadku; w owej to epoce obumierającego już pogaństwa, wyrabia się także i ustala przekonanie o pochodzeniu filozofii greckiej od narodów wschodnich, przekonanie oparte przeważnie na bardzo niepewnych źródłach i podaniach. Ale pomimo wielu stron ujemnych nie zbywa przecież i w najpóźniejszych czasach starożytności na pracach posiadających trwalszą wartość i tak n. p. w IV-tem stuleciu po Chr. zajmuje się historyą filozofii w sposób naukowy gramatyk *Flavius Martius Theodorus*, — w V-tem *Stobäus* sporządza bardzo cenne wyciągi z pism starożytnych filozofów, — *Eunapius* pisze dzieło

[1]) Por. *Sexti Empirici Pyrrhoniarum institutionum Liber primus Sex. Emp.* opera. Lipsk 1840, tom I.

o *nowoplatońskiej* szkole, znane p. t.: «*Vitae philosophorum et sophistarum*», — *Macrobius* głośny w wiekach średnich komentarz do cycerońskiego «Snu Scypiona» [1]), — w VI-tem *Simplicius* objaśnia *Arystotelesa*.

Pełnem doniosłości jest dla dziejopisarstwa filozofii stanowisko, jakie «*Ojcowie Kościoła*» wobec starożytnej zajęli filozofii. — Najpierwsi chrześcianie okazywali — jak wiadomo — wielką do filozofii nieufność. Później jednak, gdy coraz więcej wykształconych pogan zaczęło przyjmować chrześciaństwo, a gdy obok tego okazała się potrzeba poważnej — w odpowiedzi na rzucane na chrześcian podejrzenia — obrony, wówczas zaczęli chrześciańscy myśliciele coraz głębiej zastanawiać się nad rolą i znaczeniem starożytnej mądrości w stosunku do chrześciaństwa. Pierwszy *św. Justyn* wyznacza ważną filozofii greckiej rolę w «ekonomice zbawienia». Prawda — powiada — dwojaką do niej dostała się drogą: za pośrednictwem «λόγος σπερματικος» tudzież przez zaznajomienie się filozofów z nauką *Mojżesza*. Szczególnie jednak wysoko stawia filozofią starożytną *Klemens Aleksandryjski*, nie waha się bowiem wyznać, że odmawianie jej wartości i znaczenia równa się błędnemu pojmowaniu dobroci Boga — jest ograniczaniem jego mocy i potęgi, gdyż Bóg może wybierać sobie proroków gdzie zechce, uważać zaś tę filozofią za dzieło ducha kłamstwa i złości, znaczyłoby robić go większym dobrodziejem człowieka aniżeli Boga [2]). Niemniej taki *Athenagoras*, taki *Orygines*, *Grzegorz z Nazianz*, *Bazyli* i wielu innych wyrażają się o filozofii greckiej z wielką czcią i uwielbieniem, zastanawiają się nad jej pochodzeniem oraz nad owocami jej dziejowej pracy. Pierwsza to filozofia dziejów filozofii,

---

[1]) «Sen Scypiona» jest to ustęp znajdujący się w dziele *Cycerona* «*de Republica*».

[2]) Por. *Dr. Clemens Kickh*. Ansichten der Kirchenväter der ersten Jahrhunderte über das griechische und römische Alterthum und die classischen Studien. Wien 1863. (Program des Obergimnasiums zu den Schotten in Wien).

pierwsze kroki do zrozumienia objawiającego się w jej przeszłości związku. Jako źródła może najcenniejsze, są historyczne i krytyczne prace i uwagi *Oryginesa*, który znał filozofią grecką tak jak może mało kto ze współczesnych, zaś jako umysł prawdziwie genialny umiał z niezwykłą bystrością wnikać w ducha systemów. Spotykamy się wprawdzie tak dobrze u niego jak i u wszystkich z owych czasów pisarzy, z nie jednym historycznym błędem, czemu jednak ze względu na ówczesny upadek krytycznego w dziejopisarstwie zmysłu, wcale dziwić się nie można. Także u innych *Ojców Kościoła* znajdziemy cenne do dziejów filozofii przyczynki, n. p. u *Euzebiusza,* u *Laktancyusza* a nade wszystko u *św. Augustyna* i *Hieronima. Św. Augustyn* w sławnem swojem dziele: «*De civitate Dei*», poświęca filozofii greckiej prawie całą VIII-mą księgę, wnikając w jej rozwój i badając krytycznie jej wartość, przyczem wykazuje głównie jej błędy i zboczenia. W innych znowu księgach tego samego dzieła, nader ciekawe są jego historyczno-filozoficzne uwagi nad powszechno-dziejową rolą klasycznej filozofii [1]).

Zapatrywania *Ojców Kościoła*, stały się wskazówką dla wieków średnich. Myśl średniowieczna, idąc za głosem największych chrześciańskich mędrców, mogła wiedzę z jednej tylko czerpać skarbnicy, a tą byłą mądrość starożytnych. Jednak w samych początkach wieków średnich, dziejopisarswo filozofii rozwijać się nie mogło, brakło ku temu wszelkich danych. Dopiero gdy filozofia do nowego obudziła się życia, gdy zaczęły mnożyć się kierunki a zaostrzać spory, dopiero wówczas zaczęto coraz więcej zwracać uwagi na filozofią grecką, jako na wspólne wszelkiej mądrości źródło. Zaczyna się więc zbieranie rękopiśmiennych skarbów, tudzież przepisywanie ich i obrabianie, zaczem idą opowiadania o życiu i nauce starożytnych

[1]) Por. S. Aur. Augustini etc. libri XXII de civitate Dei. Venetiis 1732, str. 190 i dalsze.

filozofów. — Rozpoczynają w tym kierunku pracę uczeni bizantyńscy jako bezpośredni nowoplatońskich tradycyj dziedzice. *Suidas* zamieszcza w swoim: «Lexikonie» mnóstwo szczegółów i dat o starożytnych filozofach, *Michał Psellus* zaś (ur. w r. 1020), układa osobne dzieło o mniemaniach filozofów duszy dotyczących [1]).

Na zachodzie jednym z pierwszych, który tu na wzmiankę zasługuje, jest *Jan z Salisbury* [2]) (ur. w pocz. XII. wieku, um. 1180). W dziele swojem «*Policraticus*» w księdze siódmej podaje on nam bardzo ciekawy przegląd starożytnej filozofii od *Pythagoresa* aż do *Apuleja*, przyczem nie ogranicza się do szczegółów i biograficznych anekdot [3]), lecz usiłuje pochwycić dziejowy związek, objawiający się w rozwoju tejże filozofii. Radby w ten sposób własne swoje stanowisko na historycznej oprzeć podstawie.

Oprócz *Jana z Salisbury* pisali i inni także o filozofii starożytnej, przeważnie jednak w celach wyłącznie biograficznych, bez żadnej głębszej krytyki. Taki n. p. *Johannes Vallensis* pisze dzieło: «*de vitis illustrium philosophorum compendiloquium*», taki *Gualtberus Burley de vitis et moribus philosophorum ac poetarum veterum* [4]) i t. p. Rzeczywisty postęp badań na polu historyi filozofii wstrzymywał brak

---

[1]) Zob. *Jonsius De scriptoribus historiae philosophicae*, Libri IV. 1716, III. str. 107.

[2]) Zob. *Dr. C. Schaarschmidt*, *Joh. Saresberensis nach Leben und Studien*, *Schriften und Philosophie*. Leipzig 1862, str. 142—194.

[3]) Główny zarys swojego poglądu przejął *Salisbury* — zdaje się — od *Nikomacha*,

[4]) *Gwaltber Burley* (także *Burleigh*, *Burlay)* ur. 1275 um. 1337, uczeń *Duns Scota* przeciwnik *Ocaama*, profesor paryzki i oxfordzki, nauczyciel króla Edwarda III, zażywał w wiekach średnich wielkiej wziętości. Wymienione wyżej dzieło jego, w licznych kopiach rozchodziło się po całej Europie, a jakkolwiek pozbawione wszelkiej naukowej wartości a posiadającc charakter czysto anekdotyczny, było jednak bardzo cenione. Biblioteka Jagiellońska posiada aż trzy jego odpisy. Po wynalezieniu sztuki drukarskiej, poszło ono jedno z pierwszych pod prasę, bo jeszcze w roku 1467. Jestto kompilacya z *Diogenesa z Laërty*, *św. Hieronima*, *Boecyusza*. Dzieło *Burleya* dla

zmysłu historycznego, tudzież przygłuszająca wszystko powaga *Arystotelesa*. Nie przeszkadzało to jednak wcale, że w wiekach średnich bardzo spokojnie oceniano wszystkie kierunki starożytnej filozofii, a nazwiska filozofów otaczano niezwykłą czcią. Najlepszym na to dowodem jest *Dante*, który wszystkich najznakomitszych filozofów pomieścił w osobnem wybranem miejscu, a nawet *Demokryta* i jemu podobnych, nie rzucił na pastwę mąk piekielnych [1]). Pod wpływem takiej to powszechnej czci dla starożytnej filozofii zaczyna w «epoce odrodzenia» budzić się w coraz wyższym stopniu, potrzeba badań nad jej dziejami, potęgują zaś takową dwojakie okoliczności t. j.: wielkie do świata klasycznego i studyów filologicznych zamiłowanie, i zachwianie się powagi *Arystotelesa*. O nowym a nie zwykłym ruchu świadczy najlepiej fakt, iż naraz w dwóch po sobie następujących latach wyszły zupełnie niezależnie aż dwa tłómaczenia dzieła *Diogenesa z Laërty*, jedno w Wenecyi w roku 1475, drugie w rok później w Norymberdze. Za przykładem *Diogenesa z Laërty* zaczyna pojawiać się jeszcze w XV. wieku, całe mnóstwo prac o życiu i pismach filozofów: wszystkie czerpią z *Diogenesa*, wszystkie też pozbawione głębszej historycznej wartości. Na istotną historyą filozofii nie zdobył się jeszcze ani wiek XV. ani XVI; wszystko co tylko w tych czasach zdziałano, ma cechę przygotowawczą a wartość prawie wyłącznie filologiczno-polemiczną. Życiorysy, monografie pisane głównie w celach filologicznych lub polemicznych, a wreszcie bibliograficzne spisy i chronologiczne przeglądy, oto wszystko cośmy po tych dwóch w zakresie

---

nas dlatego ważne, gdyż z niego ułożył *Marcin Bielski* swoje «Żywoty filozofów», porównaj cenną o tem rozprawę *Dr. W. Wisłockiego* p. t.: «Gwalter Burley i Marcin Bielski», drukowaną w Rozprawach i sprawozdaniach Wydziału filologicznego Akad. um. tom VI. W Krakowie 1878, str. 131—182.

[1]) Zob. *Dante*, Boska komedya, Pieśń IV. tłóm. *Stanisławskiego*, Nowa Biblioteka uniwersalna. Kraków 1887, str. 26—32.

dziejopisarstwa filozofii odziedziczyli wiekach [1]). Ale wśród rozproszonych chaotycznie materyałów, staje się potrzeba ogólnej historyi filozofii z każdym rokiem bardziej piekącą. Wymownymi tej potrzeby rzecznikami są: *Montaigne* i *Bacon*. *Montaigne* w jednym ze swoich szkiców pisze, iż pragnąłby gorąco, aby ktoś jeszcze za jego życia n. p. *Justus Lipsius* lub ktokolwiek inny mógł zestawić w całość, według różnic i podobieństw gruntownie a w zajmujący sposób poglądy starożytnych filozofów [2]), zaś *Bacon*

---

[1]) Jako przykłady przytaczamy z *Carusa* i z *Petzholdta* tytuły niektórych dzieł z owych czasów: *Gemistius Pletho* i *Michał Apostolius* (obaj z *Bizantium)*, piszą: «*de Aristotelis et Platonis discrepantia*», zaś *Pico z Mirandoli: «de concordia Aristotelis cum Platone*». W roku 1547 wychodzi: *Tabula compendiosa de origine successione, aetate et doctrina veterum philosophorum ex Plutarcho, Laertio, Cicerone et aliis ejus generis scriptoribus a G. Morellio Filiano collecta.*

W roku 1555 pisze *Jo. Lud. Vives* cenne dzieło: «*de initiis, sectis et laudibus philosophorum*».

W 1567 wychodzi: «*De priscorum sapientium placitis ac optimo philosophandi genere Sententiae et theoremata varia ad ingenuas disciplinas pertinentia ab A. Pisauro Marini filio Patritio Veneto proposita Patavii 1567.*

W roku 1592: *Bibliotheca Philosophorum Classicorum, Authorum chronologica. In qua veterum Philosophorum Origo, Successio, Aetas et Doctrina compendiosa ab origine Mundi usque ad nostram aetatem proponitur. Quibus accessit Patrum, Ecclesiae Christi Doctorum: a temporibus Apostolorum usque ad tempora Scholasticorum ad an. usque Do. 1140 secundum eandem temporis seriem Enumeratio Joanne. Jacobo Frisio Figurino auctore. Opus novum: Bibliothecariis, Philosophis et Theologis utile: atque omnibus literatis iucundum lectu futurum. Figuri Wolph. 1592.*

Justus Lipsius pisze rozprawy o filozofii *Stoików*. W literaturze polskiej pojawia się jeszcze w roku 1535 po polsku napisane dzieło *Marcina Bielskiego*, p. t. «Żywothy Philozophów: to iest mędrczow nauk przyrodzonych. Y też inszych mężów cznotami ozdobionych ku obyczaynemu nauczaniu człowieka każdego krótko wybrane. Prassowano w Krakowie przez Floriana 1535». Jestto kompilacya z *Burleya*, jak dowiódł *Dr. W. Wisłocki* w swojej rozprawie: «*Gwalter Burley i Marcin Bielski*».

[2]) *Essais de Michel de Montaigne*, T. II. str. 401. Paris 1783.

domaga się aby ktoś raz przecie napisał dzieło, w którem byłyby przedstawione filozoficzne systemy starożytnych nie zosobna, nie w rozerwanych kawałkach, bez względu na chronologią, lecz w pewnym związku z zachowaniem stosownego ładu i porządku. Życzenie *Bacona* spełniło się, ale dopiero w drugiej połowie XVII. wieku, w roku bowiem 1655 wydał w Londynie autor angielski *Tomasz Stanley* pierwszą na tę nazwę zasługującą historyą filozofii p. t. *The history of philosophy*. London 1655 i 1687, tłómaczenie łacińskie *Gotf. Oleariusa*, wyszło w Lipsku 1711. Rozpoczyna *Stanley* dzieło swoje od *Talesa* a kończy na filozofach wschodnich. Pisze systematycznie, najwięcej sprawozdawczo, grupuje według szkół, ale bez należytego uwzględnienia chronologii. Krytyki niema jeszcze u niego prawie żadnej, głównem zaś źródłem informacyi *Diogenes z Laërty*.

Dalszem, zasługującem na wzmiankę dziełem, jest *Jakóba Thomasiusa Origines historiae philosophicae ac ecclesiasticae Halle* 1699. Godzi się tu wspomnieć, że *Thomasius* był pierwszym, który zaczął uczniom swoim polecać kwestye sporne z historyi filozofii jako tematy do rozpraw. Poczucie lepszej metody zaczyna się coraz więcej upowszechniać. Już *Tschirnhausen* w swojej «medicina mentis» wyróżnia filozofów słowa, znających jedynie tylko na pamięć nazwy osób i szkół, od prawdziwych historyków filozofów, którzy wnikają w ducha systemów i oceniają należycie ich rozwój, postęp i związek.

Na schyłku XVII-go wieku, rozpoczyna się także spór o początki dziejów filozofii, a mianowicie, czy przedstawienie dziejów filozofii należy rozpoczynać od narodów wschodnich, czy od Greków. W roku 1691 pisze *Petrus Silvanus Regis* zwolennik filozofii *Kartezyusza*, dzieło, w którem występuje przeciw twierdzeniu, jakoby narody wschodnie posiadały filozofią i dowodzi, że filozofia pojawiła się dopiero u Greków.

Dziełem dla dziejopisarstwa filozofii bardzo ważnem, stał się *Piotra Bayle'a* Dykcyonarz historyczno-krytyczny (*Dictionaire historique et critique, Rotterdam 1697*). Znajdujemy tu wiele nader cennych artykułów, dziejom filozofii poświęconych. Zasługi *Bayle'a* są niemałe! Obok nadzwyczajnej znajomości źródeł i wybornej filologiczno-krytycznej metody, posiada on ten zmysł sceptyczny, który niczemu nie dowierza, a w najdrobniejsze wchodzi szczegóły. Dodajemy do tego konsekwencyą w przedstawieniu, jasność i żywość stylu i pewien psychologiczny sposób oceniania starożytnych szczególnie filozofów, a będziemy mieli wyobrażenie o wartości studyów *Bayle'a*. Zwraca on pilną uwagę na wszystkie błędy przedstawień dawniejszych, żadnemu nie daruje; oczyściwszy też dziejopisarstwo filozofii z olbrzymiego balastu zupełnie nieużytecznych dzieł i błędnych poglądów, umożliwił dalszy dopiero postęp. Ale zdarza się nieraz *Bayle'owi*, iż go przygniata ogrom materyału, a krytyka zamiast być historyczną, przemienia się w zbyt filozoficzną.

W wieku XVIII. zaczynają się obok prac monograficznych coraz częściej pojawiać dzieła, całość dziejów filozofii obejmujące. Do takich należy n. p. *Deslandes, Histoire critique de la philosophie*, 3 tomy. Paryż 1730-36 itp.

W Niemczech, gdzie z początkiem XVIII-go wieku założył *Chr. Aug. Heumann* rodzaj czasopisma dla historyi filozofii, pod tytułem: *Acta philosophorum. Halle 1715*, pojawia się w roku 1742 dzieło *Jana Jakóba Bruckera: Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, 5 tomów, Lipsk 1742-44, 2-gie wyd. 1766-67. *Brucker* jest jasny, łatwo się czyta, ale rozwlekły jak *Diogenes z Laërty*. Krytyka historyczna u niego dopiero w zawiązku, brak mu zupełnie pojęcia stopniowego rozwoju i względnego uprawnienia systemów. Przeważna ich część przedstawia się u niego jako z gruntu fałszywe «*infinita falsae philosophiae exempla*», najwyższa

bowiem prawda tkwi w protestantyzmie i w filozofii *Leibnitza* [1]).

W literaturze włoskiej pojawia się pierwsza ogólna historya filozofii, w połowie XVIII-go wieku, p. t.: *Agatopisto Cromaziano della istoria e della indole di ogni filosofia. Lucca 1766-81. (Karol Heidenreich* przetłómaczył to dzieło na język niemiecki).

Kierunkiem w Niemczech, przed samem wystąpieniem *Kanta*, najbardziej rozpowszechnionym był eklektyzm, sprzyjający w wysokim stopniu badaniom historyczno-filozoficznym; nie hołduje on bowiem jednemu wyłącznie systemowi, lecz stara się z każdego coś sobie przyswoić, każdemu oddać sprawiedliwość. Nie małą też w swoim czasie miało wartość dzieło eklektyka *Dietricha Tiedemanna Geist der spekulativen Philosophie, 7 Bde. Marburg 1791-97.* (Wyraz *spekulativ* oznacza tu teoretyczną filozofią z wykluczeniem moralnej). Rozpoczyna *Tiedemann* dzieło swoje od *Talesa*, kończy zaś na *Berkleyu*. Pierwszy wprowadza do historyi filozofii zasadę względnej wartości i względnego systemów uprawnienia. Krytykując zaś, zwraca pilną uwagę na takie okoliczności, jak n. p., czy filozof wypowiada jaką nową prawdę, czy popiera swoje twierdzenia trafnymi dowodami, czy między myślami jego jest związek i harmonia [2]). — Także eklektykiem, jakkolwiek piszącym już przeważnie pod wpływem *Kanta* i *Jakobiego*, jest *Joh. Gotll. Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben, 8 Bde 1796—1804*, i tegoż autora *Geschichte der neueren Philosophie seit der Epoche der Widerherstellung der Wissenschaften. Göttingen 1800-5. Buhle* czytał nadzwyczaj wiele, posiada niezwykle obszerną znajomość literatury swojego przedmiotu, a przytem zmysł krytyczny, wyrobiony w ka-

[1]) Por. *Fr. Überweg, Gr. der Gesch. der Philos.* I. str. 9, wyd. 7-me, 1886.

[2]) Tamże.

żdym kierunku. — Również pod wpływem *Kanta* i *Jakobiego*, napisał *Fr. Aug. Carus* godne pamięci dzieło: *Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809*, w którem znajdujemy bardzo obszerne uwagi nad dziejopisarstwem filozofii, mające na celu uporządkowanie materyału i ułatwienie krytycznego przeglądu, wobec wzrastającej do wielkich rozmiarów literatury historyczno-filozoficznej.

W literaturze francuskiej, wprowadził metodę umiejętnej krytyki do dziejopisarstwa filozofii *Degérando*, *Histoire comparée des systèmes de philosophie*, 4 tomy, Paryż 1804 i 1822. Było to w swoim czasie dzieło bardzo rozpowszechnione, a u nas w Polsce niegdyś także dobrze znane i wiele czytane.

Wielki reformator filozofii niemieckiej *Kant*, nie zajmował się badaniami nad historyą filozofii. W ostatnim jednak rozdziale swojej krytyki, czystego umysłu noszącym napis «Historya czystego umysłu» podał bardzo cenne wskazówki, co do ugrupowania różnych kierunków filozoficznych, według pewnych zasad i przewodnich myśli. Uwagi te jego, są ważnym krokiem uczynionym na drodze do syntetycznego objęcia całości dziejów filozofii i do zrozumienia panującej w nich prawidłowości. Pod wpływem też *Kanta* rozpoczyna się nowa w dziejopisarstwie filozofii epoka. Metoda krytyczno-sprawozdawcza zaczyna niewystarczać, usiłowania zaś badaczów zwracają się do wykrycia praw i odsłonięcia celów całego dziejowego filozofii rozwoju; stoją one zresztą w ścisłym związku z ogólnym kierunkiem ówczesnej nauki. Znana to rzecz, że jeszcze przed rewolucyą francuską, obudziło się powszechne zamiłowanie do badań nad rozwojem ludzkiego społeczeństwa, skłonność do wszelkiego rodzaju historyczno-społecznych konstrukcyj, powstała filozofia, oparta na przekonaniu, że wkrótce ma rozpocząć się nowa w dziejach epoka. Zdawało się, że na prawdę rozpoczęły ją rewolucya francuska z jednej, filozofia *Kanta* z drugiej strony; dziejopisarstwo więc filozofii, przechodząc od sprawozdawczej

krytyki do syntezy, poszło tylko za duchem czasu, przejście zaś było o tyle łatwiejszem, iż tylowiekowa przeszłość filozofii wyzywała niejako myślicieli do uporządkowania i ujęcia w całość tej olbrzymiej ilości dziejowych faktów.

Najważniejszą, pod wpływem *Kanta* napisaną, historyą filozofii jest *W. G. Tennemanna*, *Geschichte der Philosophie, 11 Bde, Lipsk 1798—1819*. Obszerne to dzieło posiada istotną do dnia dzisiejszego wartość. Samoistne źródłowe badania, sąd bezstronny, jasne przedstawienie, oto główne jego zalety. Przewodnią *Tennemanna* zasadą jest myśl *Kanta* o stopniowem postępie umysłu, zmierzającego do urzeczywistnienia prawdziwej umiejętności. Skrócił *Tennemanna Amadeus Wendt*, Lipsk 1829. Dziełko to przetłómaczył na język polski *Rzesiński*, wyszło w *Krakowie 1836-37*.

Z początkiem naszego wieku, zaczyna pojawiać się istny rój mniejszych i większych historyj filozofii; tu należą n. p.: *Fries, Geschichte der Philosophie; — Ast, Grundriss einer Geschichte der Philosophie; — E. Reinhold*, *Handbuch der allgemeinem Geschichte der Phil.* i t. d. W wszystkich tych pracach znać już dążenie do przedstawienia dziejów filozofii w związku, jako pewnej rozwijającej się całości, chociaż z drugiej znowu strony, prawie wszędzie przebija zbytnie lekceważenie filozofii średniowiecznej, która bywa prawie całkiem pomijaną, zatraca się więc w tego rodzaju przedstawieniach istotny dziejowy wątek. Pierwszą jednak, rzeczywiście na tę nazwę zasługującą, teoryą dziejowego rozwoju filozofii, postawił dopiero *Hegel*, przez co zapewnił sobie jedno z najwybitniejszych w dziejopisarstwie filozofii stanowisk.

Według *Hegla,* filozofia jest myśleniem prawdy absolutnej, jestto idea sama siebie poznająca, prawda wiedząca o sobie, czyli umysł bezwzględny sam siebie pojmujący. Dzieje zaś filozofii przedstawia sobie *Hegel* jako stopniowe uświadamianie się tej prawdy bezwzględnej, według praw

tkwiących w ogólnym rozwoju idei w wszechświecie. Postęp więc historyczny w łonie filozofii jest niejako powtórzeniem wszechświatowego postępu. Podobnie jak w logice, następują po sobie kategorye, które są również kategoryami idei, jako bytu bezwzględnego i stopniami jego rozwoju, — tak samo następują po sobie w dziejach systemy filozoficzne, tworząc razem pewnego rodzaju rozwojową całość przedstawiającą stopniowy postęp od świadomości prawdy bezwzględnej, zupełnie ogólnikowej, do świadomości coraz pełniejszej, coraz obfitszej i wszechstronniejszej. Pierwsze systemy greckie są świadomością prawdy bezwzględnej, w formie najbardziej ogólnej i niejasnej; system zaś *Hegla*, jest najdoskonalszym wyrazem prawdy bezwzględnej, jest odtworzeniem całego rozwoju idei, na najwyższym już szczeblu świadomości stojącej. Postęp w łonie filozofii odbywa się w ten sposób, iż każdy system, stawiający pewną jakąś ogólną zasadę, jest twierdzeniem (tezą), uświadamiającem pewien stopień rozwoju idei, jest przeto wyrazem pewnej logiczno-metafizycznej kategoryi i zyskuje dlatego zaraz w innym systemie swoje przeciwieństwo (antitezę), każdy zaś system późniejszy i wyższy, zawiera w sobie wszystkie dawniejsze, jako połączenie w wyższem twierdzeniu wszystkich poprzednich, tak twierdzeń jak przeczeń, czyli jako wszechstronniejsze zjednoczenie jednostronnych momentów. Filozofia przeto *Hegla*, będąca koroną dziejów filozofii, zawiera w sobie i jednoczy wszystkie systemy, jakie w tychże dziejach występują. Zapatrywaniu takiemu niepodobna odmówić uroku i pewnego wielkiego, a nawet genialnego zakroju. Jakżeż to pociągającem jest dla umysłu ludzkiego, w własnych swoich niezmordowanych a pełnych niepokoju dążeniach do zrozumienia całości świata upatrywać odblask wszechświatowego rozwoju, jak pełną otuchy jest myśl, że każdy zapęd ku całości, był uzasadniony w prawach wszechświata, że zawiera w sobie nietylko prawdę, odpowiadającą pewnym stopniom wszechświatowego rozwoju, ale, że jest równo-

cześnie spotęgowaniem świadomości samego Bóstwa. Nic też dziwnego, że taki pogląd *Hegla* na dzieje filozofii, przedstawiany za nowe i niezwykłe odkrycie, jednał mu najwięcej zwolenników. Ale trudno tu oddawać się złudzeniom, trudno nie dostrzec, że teorya *Hegla* pełna przesady, nadto na bardzo kruchych spoczywa założeniach. *Hegel* opiera się na niczem nieuzasadnionem twierdzeniu, że dzieje filozofii są powtórzeniem wszechświatowego rozwoju. Pomieszawszy prawa logiczne myśli z prawami bytu, pomieszał również porządek dziejowy z porządkiem tak logicznym, jak ontologicznym, i z jednej strony powikłał się w sprzeczności, z drugiej rozminął się z rzeczywistością. Sprzeczność tkwi już w samem pojęciu rozwoju wiedzy (absolutnej) bezwzględnej, czyż może bowiem to, co jest bezwzględne, w jakikolwiek sposób rozwijać się? Albo filozofia jest prawdą bezwzględną, w takim razie nie mogła przeczyć sama sobie i dopiero przez przeczenia rozwijać się, albo też postępowała wśród walki i ścierania się sprzecznych systemów, a w takim razie nie jest prawdą bezwzględną. Pominęlibyśmy jednak tę słabą stronę milczeniem, gdyby przynajmniej konstrukcya dziejów filozofii przez *Hegla* nam podana, była zgodną z rzeczywistym stanem tychże dziejów. Ale cóż się pokazuje? oto, że rzeczywisty rozwój filozofii odbywał się inaczej, jak go *Hegel* kreśli. Do wykazania, że następstwo systemów odpowiada porządkowi kategoryj wszechistnienia, doszedł on sposobem sztucznym i naciągniętym; zestawia systemy zupełnie dowolnie i częstokroć te, które co do czasu są wcześniejsze, stawia później i naodwrót, gdyż tak mu było potrzeba. Są również w dziejach filozofii systemy, które pod żadną kategoryą *Hegla* podciągnąć się nie dadzą, są znowu z drugiej strony kategorye, którym żaden w dziejach nie odpowiada system. *Hegel* przeoczył zupełnie, że logiczny porządek a historyczne następstwo, to rzeczy zupełnie różne a nawet do pewnego stopnia przeciwne. Na rozwój dziejowy wpływa mnóstwo czynników, które z logiką wcale żadnego nie

mają związku. Napróżno więc podnosi *Hegel* filozofią do wysokości jakiegoś rozumowego objawienia, napróżno stawia ją jako najdoskonalszą formę urzeczywistniającego się ducha bezwzględnego wyżej od sztuki i religii; pogląd jego, pomimo całego uroku, nie może utrzymać się wobec krytycznej analizy rzeczywistych dziejów filozofii, gdyż nie jest z nich wydobyty, nie wyraża wewnętrznej tkwiącej w dziejach prawidłowości, lecz powstał z apriorycznej konstrukcyi, do której rzeczywistość dopiero naciągnąć należało. Wszystkie te jednak ujemne strony, nie są w stanie zmazać tej olbrzymiej zasługi *Hegla,* że on postawił pierwszą wielką teoryą, mającą na celu wyjaśnienie przyczyn bytu i praw dziejowego rozwoju filozofii; tem bardziej, że są w teoryi tej pewne myśli, które za istotną dla dziejopisarstwa i dla nauki zdobycz uważać należy. Jeżeli w dzisiejszem dziejopisarstwie filozofii, zwyciężyła myśl, że pojawiające się w dziejach filozofii systemy, nie są dziełem przyczyn przypadkowych i ludzkiego widzi mi się, ale, że mają swoje, głębiej uzasadnione, rozumne przyczyny, że tkwi w ich następstwie pewna prawidłowość, która co prawda, nie jest logiczno-metafizyczną, jak tego chce *Hegel,* lecz psychologiczną i dziejową, to czyjąż to, jeżeli nie jego zasługą. Prawdziwą jest również myśl, że rozwój filozofii odbywa się wśród walki i ścierania się sprzecznych systemów i kierunków, że każdy nowy pogląd na świat, wywoływał krytykę, a nieraz powstawanie twierdzeń przeciwnych, że systemy późniejsze usiłowały ominąć jednostronność poprzedników i takowe w wszechstronniejszych opanować poglądach. Ale żeby to wszystko miało być wynikiem jakiegoś ciemnego popędu, tkwiącego w naturze bytu bezwzględnego, aby ten monotonny, potrójny rytm, miał się z tą samą powtarzać koniecznością, z jaką n. p. ciało każde cięży ku ziemi, w to mógł uwierzyć chyba sam tylko *Hegel* i ci z jego zwolenników, którzy olśnieni nowością teoryi, woleli gwałt zadać rzeczywistości, aniżeli w czemkolwiek odstąpić od słów mistrza. Okoliczność ta

sprawiła, że teorya *Hegla*, pomimo niepospolitej wartości swojej i istotnych zalet, wywarła na dalszy rozwój dziejopisarstwa filozofii wpływ, pod wieloma względami fatalny: przesada w konstrukcyi, naciąganie faktów do pewnych, zgóry ułożonych formuł, a wreszcie zupełne oddzielenie historyi filozofii od innych zakresów dziejowego życia, oto główne grzechy historyków z szkoły *Hegla*. Zamiast uznać zasadę, że filozofia musiała z natury rzeczy wnikać w wszystkie zakresy duchowego życia, że zatem wszelkie czynniki cywilizacyjne, musiały na rozwój jej i kierunki oddziaływać, zamiast badać dzieje filozofii w związku z historyą nauk a szczególnie z historyą religii, — oni oderwali ją od rzeczywistego gruntu, na którym rosła, i z którego pożywne czerpała soki, przedstawiając ją za jakiś w sobie zamknięty i zupełnie odosobniony organizm pojęć. Do wyjaśnienia genezy systemów i kierunków, wystarczało im zastosowanie i ciągłe powtarzanie owego potrójnego rytmu tezy, antytezy i syntezy, zapominali zaś o tem, że nie każdy twórca systemu, nie każdy myśliciel rzucający w świat nowe idee, był zupełnie odciętym od krzyżujących się różnorodnych umysłowych wpływów, a tylko *heglowską* przejętym teoryą. Pomimo więc, że ze szkoły *Hegla* wyszło mnóstwo dzieł historyczno-filozoficznej treści, to przecież niewiele jest takich, którymby wyższą wartość i trwałe w dziejopisarstwie filozofii przyznać można zasługi. — Z prac, obejmujących całość dziejów filozofii, zasługuje tu na zaszczytną wzmiankę właściwie tylko jedna, t. j. *I. E. Erdmanna, Grundriss der Geschichte der Philosophie, 2 Bde. Berlin 3 Aufl. 1878*. Znakomite to dzieło jest, pomimo *heglowskiego* stanowiska autora, jednym z najlepszych podręczników do historyi filozofii, odznacza się bowiem tak krytycznym sądem, jakoteż prawdziwie umiejętnem przedstawieniem, połączonem z wielką bystrością w przenikaniu i wyjaśnianiu ducha i związku systemów.

Obok *Hegla*, wywarł także *Schleiermacher* prze-

ważny wpływ na dalszy postęp badań w zakresie historyi filozofii a to tak przez dany ze swojej strony popęd do nowych studyów monograficznych nad filozofią grecką, jakoteż przez swoją książkę: *Geschichte der Philosophie. Berlin 1839*. Pod wpływem głównie *Schleiermachera* napisał *Henryk Ritter* powszechnie znane a znakomite dzieło: *Geschichte der Philosophie 12 Bde, Hamburg 1829-53*. Jestto historya doprowadzona aż do *Kanta*. *Ritter* uznaje wprawdzie podobnie jak i *Hegel*, dzieje filozofii jako pewnego rodzaju rozwijającą się całość, ale dalekim jest od przesady *Hegla*. W przedstawieniu opiera się więcej na faktach, aniżeli na zgóry przyjętych założeniach, za podstawę zaś w krytyce i w ocenianiu wartości systemów, służy mu duch czasu i charakter epoki. W pracy *Rittera* widoczny już pewien postęp, od jednostronnie apriorycznego stanowiska *Hegla*, — zasługą jego także, iż uwzględnia filozofią wschodu a szczególnie indyjską.

W połowie naszego wieku, z upadkiem wielkich systemów filozofii transcendentalnej i ze zmniejszeniem się wpływu i powagi filozofii wogóle, zaczyna szerzyć się w Niemczech eklektyzm, przeżuwający w najrozmaitszy sposób przeszłość filozofii, a to głównie z *heglowskiego* stanowiska. Nie zbywa też w tych czasach na ciągle nowych, pojawiających się historyach filozofii. Wymienimy tu tylko niektóre ważniejsze dzieła, i tak:

Alb. Schwegler, Geschichte der Philosophie im Umriss, Stuttgart 1848, 11 wyd. w roku 1882. Podręcznik bardzo rozpowszechniony, napisany jasno ale zbyt powierzchowny i niedokładny. Przetłómaczył go na język polski *F. K., Warszawa 1863*, z dodaniem uwag o filozofii w Polsce.

Ch. W. Sigwart, Geschichte der Philosophie 3 Bde. Stuttgart 1844.

L. Noack, Geschichte der Philosophie in gedrängter Übersicht, Weimar 1853. Tenże sam autor wydał w Lipsku

w r. 1879, *Philosophie-geschichtliches Lexikon,* dzieło bardzo cenne, jako źródło informacyi.

Do rzędu najlepszych podręczników, obok wymienionego już wyżej *Erdmanna*, należy zaliczyć następujące dzieła nowsze:

Fr. Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, ost. siódme wydanie zaczęło wychodzić w Berlinie, w roku 1886, pierwsze wyszło w roku 1863. Jako książka podręczna, jedna z najlepszych: mnóstwo w niej dat i szczegółów. Bibliografia i literatura nadzwyczaj obszernie uwzględnione, przedstawienie systemów bardzo dokładne a streszczenia najważniejszych dzieł filozofów, odznaczają się niezwykłą wiernością. Brak jednak tej książce organicznego związku; widać, że autor był znakomitym krytykiem, ale, że nie wyrobił sobie jasnego poglądu o przebiegu dziejów filozofii, tak w poszczególnych epokach jak i w całości.

Krótkie zestawienie najważniejszych dat, zawiera dziełko *E. Kuhna, Memorial und Repetitorium zur Geschichte der Philosophie, Berlin 1872.* Godnem również wspomnienia dziełko *Dr. Fr. Kirchnera* p. t. *Katechismus der Geschichte der Philosophie, Leipzig 1884.* Ze stanowiska znowu systemu *Herbarta,* przedstawił dzieje filozofii *Chr. A. Thilo, Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie, Cöthen 1876,* 2-gie wyd. 1880, — i *O. Flügel, Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen, hist. kritisch dargestellt, Cöthen 1876.*

W drugiej połowie naszego wieku, zdobyła się literatura niemiecka, w zakresie dziejopisarstwa filozofii, na dwa dzieła, prawdziwie klasyczne. Są nimi: *Zellera, Historya filozofii greckiej* i *Kuno Fischera, Historya filozofii nowożytnej.*

Zeller, jakkolwiek wyszedł ze szkoły *Hegla,* zdołał jednak pozbyć się prawie całkiem wszystkich wad *heglowskiej* konstrukcyi; łącząc olbrzymią erudycyą filologiczną z niezwykłą krytyczną bystrością, talent zaś niepospolity,

przedstawienia z wszechstronnym poglądem na całość dziejowego życia Greków, stworzył dzieło, które pozostanie jednem z najpiękniejszych pomników niemieckiej historyografii. U *Zellera* objawia się stanowcze zerwanie z metodą *Hegla* i przejście, od apriorycznych konstrukcyj, do syntezy, opartej na dokładnej znajomości całej cywilizacyi greckiej. W szczegółach, późniejsze badania sprostują może i zmienią nie jeden pogląd *Zellera*. I tak n. p. zobaczymy później, że w jednej bardzo ważnej sprawie t. j. w sprawie stosunku filozofii greckiej, do cywilizacyj wschodnich, pogląd *Zellera* jest już przestarzały, — jednak pod względem całości, trudno, aby literatura jakakolwiek, mogła zdobyć się na doskonalszy obraz spekulacyj greckich. Podobne zalety posiada także dzieło *K. Fischera*. Styl jego jest jeszcze świetniejszym od stylu *Zellera*, w grupowaniu przedmiotu niezmiernie jasny, przejrzysty, stosuje przeważnie metodę psychologicznego badania i w niezrównany sposób kreśli rozwój umysłowy każdego z wybitniejszych filozofów. Wprawdzie, ma trochę skłonności do naciągania faktów, czasami własne domysły bierze za pewniki, nie dosyć jeszcze zwraca uwagi na wpływ, jaki nauki matematyczno-przyrodnicze na rozwój filozofii nowożytnej wywarły, ale to wszystko nie jest w stanie odebrać dziełu wartości pomnikowej.

Czem był *Hegel* dla dziejopisarstwa filozofii w Niemczech, tem stał się *Wiktor Cousin* dla Francyi. Jako eklektyk, zajmował się *Cousin* z szczególnem zamiłowaniem dziejami filozofii: nie hołdując bowiem żadnemu wyłącznie kierunkowi, pragnął z każdego dobrać sobie to, co mu się najstosowniejszem wydało. W dziełach treści ogólnej, jak n. p. *Introduction à l'histoire de la philosophie*, Oeuvres. Bruxelles 1840, i *Histoire générale de la philosophie, depuis les temps les plus anciens jusqu'au XIX siècle. 11 ed. Paris 1884,* starał się przedstawić dzieje filozofii jako prawidłowo rozwijającą się całość, przyczem jednak uległ urokowi *Hegla* i przejął się tak jego metodą, jakoteż gło-

wnemi zasadami jego konstrukcyi. *Cousin* zdobył sobie prócz tego zasłużone w dziejopisarstwie filozofii imię, najpierwiej różnemi rozprawami, w których zdołał niejedno sporne rozjaśnić pytanie, następnie zaś, wydaniem nieznanych dzieł *Abelarda*, przezco rzucił nowe światło na jednę z najwybitniejszych postaci średniowiecznej filozofii.

Podobnie jak *Hegel* w Niemczech, tak usiłował *August Comte* we Francyi, oprzeć swoje własne filozoficzne stanowisko na wnioskach, wyprowadzonych z dziejowego rozwoju filozofii. — Przedstawia on — a za nim wszyscy zwolennicy, tak zwanej szkoły pozytywnej, — dzieje filozofii aż do najnowszych czasów, jako szereg daremnych prób i wysileń, które do żadnego celu doprowadzić nie mogły. Trzy stopnie przechodzi, według *Comte'a*, umysłowy rozwój ludzkości. Na pierwszym stopniu podstawą jest religia i teologia, ostatnim słowem monoteizm; na drugim, metafizyka, dochodząca w ostatecznych wynikach do panteizmu; na trzecim, nauki pozytywne, wydające zpomiędzy siebie filozofią pozytywną, która zrzeka się wszelkiego dochodzenia ostatecznych przyczyn, a poprzestaje na zmysłowych faktach i zjawiskach. — Całe dzieje filozofii należą do drugiej epoki, zachodzącej w części na pierwszą i na trzecią. Filozofia metafizyczna usiłuje zapomocą czystej spekulacyi, wyrozumieć istotę bytu, tudzież początek wszechrzeczy, zajmuje się więc pytaniami — zdaniem *Comte'a* — dla człowieka nieprzystępnymi. W ciągu dziejów dopiero zmieniając co chwila stanowisko, przekonywa się, jak bezowocnymi są jej wysilenia i powoli upada, tracąc zupełnie dawne swoje znaczenie. Tymczasem podnoszą głowę nauki pozytywne, które badając, za pomocą czysto doświadczalnej metody różne grupy zjawisk, do znamienitych dochodzą wyników, koroną zaś ich rozwoju, staje się filozofia pozytywna, będąca rodzajem ostatecznej syntezy, wszelkiej wiedzy umiejętnej; nie dochodzi ona przyczyn ostatecznych, nie zgłębia istoty bytu, lecz poprzestaje na umiejętnem doświadczeniu. *Comte* sam obszernie rozwodzi się nad bra-

kiem wszelkiego postępu w łonie metafizycznej filozofii; uczniowie zaś jego, zajmując się dziejami filozofii, czynią to na to tylko, aby wykazać, że metafizyka do żadnych pozytywnych nie doprowadziła wyników. — Jeżeli jednak pogląd *Hegla* był przesadny w jednym, to takim jest również pogląd *Comte'a* w drugim znowu kierunku. Tam mamy spekulacye filozoficzno-metafizyczne podniesione do stopnia objawienia, tu ich poniżenie do rzędu marnych, a na złudzeniu polegających wysileń. Gdyby się pogląd *Comte'a* powszechnie przyjął, musiałoby dziejopisarstwo filozofii wszelki utracić powab i znaczenie, ale na szczęście, to samo cośmy powiedzieli o poglądzie *Hegla*, t. j. że polega na twierdzeniach *a priori* i niezgodny jest z faktami, możemy powtórzyć i o tym drugim. — *Comte* zasady swojej nie wydobywa z dziejów, ale ją dziejom filozofii zgóry narzuca, przyszedł on do niej skutkiem zbyt pośpiesznego uogólnienia faktów, których dokładnie nie znał i nie zbadał. Ani rozwój nauk, ani ogólny rozwój umysłowy ludzkości, nie odbywał się w ten sposób, jak go przedstawia *Comte*. Prawdą jest, że od religii rozpoczyna się wszelki umysłowy rozwój, ale religia, aby dojść do teologii, potrzebuje na to już metafizyki, która ze swojej znowu strony, pomaga do ukształtowania się wyższych i doskonalszych form religijnego życia. Nauki szczegółowe również nie koniecznie rozpoczynały swój rozwój od teologicznej fazy: niektóre z nich nigdy z teologią w bliższym nie stały związku, inne później poszły w służbę teologii i religii, nie przeszedłszy wcale przez stopień metafizyczny. Niepodobna nam nad tym przedmiotem obszernie tutaj się rozwodzić; przy filozofii XIX. wieku, poddamy pogląd *Comte'a* gruntownej analizie, tu ograniczamy się na powyższych uwagach, stwierdzając tylko raz jeszcze, że zasadniczy na dzieje filozofii pogląd pozytywizmu, jest tak samo jednostronny i aprioryczny, jak i pogląd heglizmu.

W szkole *Comte'a*, dziejopisarstwo filozofii z natury rzeczy nie mogło rozwijać się i zakwitnąć, wydała też

szkoła ta właściwie jedno tylko na uwagę zasługujące dzieło, jest niem historya filozofii *Jerzego Henryka Lewesa:*

George Henry Lewes: The history of philosophy from Thales to the present day. 4 ed. London 1871. 2 vols. Dzieło to wyszło w niemieckiem tłómaczeniu tom I-szy w roku 1871 w Berlinie, tom II-gi tamże, w roku 1876. Obecnie wychodzi w Warszawie w polskiem przekładzie.

Historya *Lewesa* posiada niejednę zaletę, pięknie i jasno napisana, przedstawia poglądy filozofów w związku z ich życiem i duchowym rozwojem, uwzględnia również stosunek, zachodzący między filozofią i naukami. Ma jednak obok zalet, jeszcze większe strony ujemne. *Lewes*, niegdyś gorący zwolennik *Comte'a*, napisał historyą filozofii właściwie na to tylko, aby wykazać, że filozofia żadnych w dziejach nie poczyniła postępów i że jest kręceniem się w błędnem kole: «Aby zwrócić umysły od metafizyki do pozytywnej filozofii, «potrzeba historyi, jako środka krytyki, celem wykazania, «że następstwo szkół po sobie, jest tylko następstwem chybionych prób», tak pisze *Lewes* w przedmowie. Historya więc jego jest tendencyjną, co wartość jej znacznie zmniejsza; nadto jest bardzo powierzchowną i niejednako opracowaną: filozofii średniowiecznej zaledwo dotyka, natomiast nad niektórymi drugorzędnymi postaciami nowożytnymi szeroko się rozwodzi. Uwagi godnem jest, że *Lewes* przy końcu swojego życia, zmienił zupełnie zdanie i w ostatniem dziele swojem wyznał otwarcie, że zagadnienia metafizyczne nie dadzą się z dziedziny filozofii wykreślić [1]).

Oprócz dzieła *Lewesa*, zasługują jeszcze w szkole pozytywnej na wymienienie, artykuły historyczne, drukowane w rocznikach czasopisma «*Philosophie positive*», które wychodziło pod redakcyą uczniów *Comte'a, Littrégo* i *Wyrubowa*, szczególnie zaś cały ich szereg p. t. *Le passé*

[1]) Zob. *Problems of life and mind by G. H. Lewes*, London 1874. Część pierwsza wstępu str. 1—88.

de la philosophie[1]). Autor tych artykułów *E. de Roberty*, wierny uczeń pozytywizmu, wyznaje przecież, że pozytywizm nie zdołał ani wytworzyć zadowalającej historyi filozofii, ani też zdołał przeszkodzić szkołom przeciwnym, w rozwijaniu czysto podmiotowych na tem polu poglądów[2]). *De Roberty* radby temu zaradzić, buduje więc całą teoryę dziejowego rozwoju filozofii, która wychodzi ostatecznie na to samo, co już uczył *Comte*, przy tej sposobności jednak, wypowiada wiele, niczem nieuzasadnionych twierdzeń, wiele poglądów *a priori* postawionych lub wynikających z niedokładnej znajomości dziejów filozofii. Stawia n. p. «prawo trzech typów metafizyki», a w jego sformułowaniu oczywiście dowodzi, że nie wniknął należycie w dzieje filozofii. Są tam jednak i cenne ziarna prawdy, szczególnie w tem, co mówi o stosunku filozofii do nauk: «*La pensée métaphysique est un phéno-* «*mène qui accompagne inévitablement la croissance du savoir* «*positif dont elle dépend*», pisze *de Roberty*[3]); — jeżeli to prawda, to jakżeż można myśleć o wymazaniu zagadnień metafizycznych z dziedziny filozofii!

Dziełem niemieckiem, najwięcej do zapatrywań pozytywnej szkoły zbliżonem, jest historya filozofii *Dühringa*, p. t.: *Dr. E. Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart* 3-te theilw. umgearb. Aufl. Leipzig 1878, — odznaczająca się bardzo oryginalnemi poglądami a występująca w sposób nieraz zjadliwy przeciwko wielu utartym teoryom i opiniom. Co do metody w przedstawieniu, zaznacza dzieło *Dühringa* ważny krok naprzód, uwzględnia bowiem wszędzie ścisły związek między filozofią i naukami.

Z najnowszych dzieł francuskich, nienależących do szkoły pozytywnej, zasługują jeszcze na wymienienie:

---

[1]) Zob. *Philosophie positive*, tomy: XXVII. str. 345; XXVIII. 97, 192, 372; XXIX. 321; XXX. 25, 161; XXXI. 288.

[2]) Philos. pos. T. XXVII. str. 347.

[3]) Tamże T. XXXI. str. 292.

I. F. Nourrisson, Tableau des progrès de la pensée humaine depuis Thales jusqu'à Hegel. Paris 1858 4 ed. 1868.

Alfr. Weber, Histoire de la philosophie Européenne. Paris 1874, 4 ed. 1886.

Bardzo dobrym podręcznikiem jest książka *Alfreda Fouillée, Histoire de la philosophie.* Paris 1874, 3 ed. 1882, uwzględnia także filozofią u narodów wschodnich.

Nowy w dziejopisarstwie filozofii zwrot, przebija się w dziełach pp. *Guyau* i *Renouvier.* — *Guyau*, autor studyów nad etyką *Epikura*, tudzież dzieła o współczesnych moralistach angielskich, zastosowywa w sposób bardzo szczęśliwy, rodzaj metody genetycznej, która bada każdy system, jako rozwijającą się całość, śmiałe zaś jego porównania, może zbyt po nowemu przedstawiają rzeczy stare, ale są pomimo tego wielce pouczające.

Renouvier napisał jeszcze w roku 1842 i 44, *Manuel de la philosophie ancienne et moderne*, w którym kreśli rozwój filozofii na tle ogólnej cywilizacyi, o metodzie zaś przedstawienia, w następujących wyraża się słowach: «*La vraie méthode consiste dans une histoire philosophique* «*à règler d'avance quels problèmes sont a resoudre en* «*général, et quelles questions particulières sont à examiner* «*et selon quel esprit; ensuite à procéder par examen* «*de temoignage, par comparaison, par induction,* «*afin d'arriver aux détails et aux faits*» (I. str. 48).

W ostatnich latach wydał *Renouvier* obszerne dzieło p. t.: *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques.* Tom I. w Paryżu 1885, tom II, tamże 1886, — jako zadanie, wytknął sobie w niem uzasadnienie własnego filozoficznego stanowiska, zapomocą historycznej metody. *Renouvier* nie narzuca jednak dziejom filozofii żadnych praw, lecz stara się dojść do nich przez odpowiedną klasyfikacyą systemów, za podstawę zaś klasyfikacyi służy mu stosunek doktryn do pewnych zasadniczych przeciwieństw, wszędzie w rozwoju filozofii objawiających się; nie zbywa i tu wprawdzie także

na naciąganych konstrukcyach, ale zawsze znaczny to już postęp w stosunku do *Hegla* i *Comte'a*.

W Anglii, w tej ojczyznie nowoczesnego dziejopisarstwa filozofii, obecnie ruch jest słaby. Oddali jednak uczeni angielscy i tej gałęzi badań, znamienite w bieżącem stuleciu usługi, a to głównie przez zwrócenie uwagi uczonego świata na filozofią indyjską. W pierwszej chwili, historycy filozofii z zapałem przyjęli ten fakt pełen doniosłości, i zajęli się nawet poza granicami Anglii — jak to zaraz w następnym zobaczymy rozdziale — badaniem indyjskiej filozofii, później poszło to znowu w zapomnienie; autorowie szczególnie niemieccy pisali dalej swoje historye filozofii «*von Thales bis zur Gegenwart*», jak gdyby umysłowość indyjska nie istniała wcale. W ostatnich dopiero czasach, nastąpił i tu zwrot, pojawiły się we wszystkich trzech językach, bardzo ważne prace monograficzne, a za tem pójdzie oczywiście wprowadzenie filozofii indyjskiej w ogólny tok dziejów filozofii [1]. — Z dzieł treści ogólnej, zasługują w literaturze angielskiej na wzmiankę:

Robert Blakey history of the philosophy of mind, from the earliest period to the present time, 4 vols. London 1848.

J. Haven a history of ancient and modern philosophy. London 1876.

Aston Leigh, History of the philosophy. London 1880.

W. L. Courtney, Studies in Philosophy ancient and modern. London 1882.

J. D. Morell, Manual of History of Philosophy. London 1884.

Do najznakomitszych prac angielskich należą studya *Grotego* nad Platonem i Arystotelesem, o których później będzie mowa.

---

[1]) O pracach, filozofii indyjskiej dotyczących, w następnym rozdziale będzie mowa.

Jeżeli uczonym angielskim zawdzięczamy dokładniejszą znajomość filozofii indyjskiej, to francuscy znowu rozszerzyli pogląd nasz na dziejową przeszłość filozofii, przez zajęcie się filozofią chińską, o której do niedawna prawie nic jeszcze nie wiedziano. — Dopiero za przykładem francuskich badaczów poszli obecnie na to pole także Niemcy i Anglicy [1]).

W ostatnich lat dziesiątkach, rozwinął się niezwykły ruch filozoficzny w kościele i w szkołach katolickich. Zaniedbywana przez dłuższy czas, a nawet przez znaczną większość myślących katolików lekceważona filozofia, stała się obecnie znowu przedmiotem, uprawianym z wielkiem ze strony katolickich uczonych zamiłowaniem. Mnożą się tak dzieła filozoficzne oryginalne, jakoteż wydawnictwa dawniejszych pisarzów. Papież zaś, *Leon XIII.*, skierował swoją encykliką «*Aeterni Patris*» poświęconą filozofii *św. Tomasza*, cały ten ruch, przeważnie ku przeszłości, przez co dziejopisarstwu filozofii niemałą oddał usługę. Studya też i prace historyczno-filozoficzne, takiego *K. Wernera,* prof. teologii w Wiedniu, takiego *S. Talamo* i wielu innych, godne są zająć pierwszorzędne w historyografii filozoficznej miejsca. Badania te odnoszą się przeważnie do epoki *Ojców Kościoła* i do zaniedbanej a w niektórych nawet nowszych pracach całkiem pomijanej filozofii średniowiecznej, dotyczą jednak także i filozofii greckiej, wymienimy je wszystkie na właściwych miejscach; z dzieł całość dziejów filozofii obejmujących, należą do najlepszych:

Albert Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Moguncya 1870 i 75. Jest to bardzo dobry podręcznik. Przedstawienie jasne, niekiedy za rozwlekłe, najwierniejszym jest obraz filozofii starożytnej i średniowiecznej. Charakterystyka nowożytnej filozofii, jednostronna i pobieżna. Tenże sam autor napisał także obszerne, kilko-

[1]) O pracach tych będzie mowa w rozdziale 3-cim.

tomowe dzieło, obejmujące historyą średniowiecznej filozofii i wiele studyów monograficznych. Wypada nam również już tutaj wymienić: *Laforet, Histoire de la philosophie. Philosophie ancienne Bruxelles 1866,* 2 vols. (Pierwszy tom tłómaczony na język polski przez *Dr. W. Miłkowskiego*, wyszedł w Krakowie 1873). Najnowszą historyą filozofii, napisaną ze stanowiska katolickiego, a będącą zarazem jednym z najlepszych podręczników, jest dzieło *Haffnera: Dr. Paul Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie.* Moguncya 1881-83. — Styl nadzwyczaj jasny, uwzględnione wszystkie najnowsze badania; książka ta nadaje się wybornie do czytania i do nauki. Wielką zasługą katolickich historyków filozofii jest, iż uwzględniają w przedstawieniach swoich filozofią u narodów wschodnich. Tak *Stöckl* jak i *Laforet*, nie idą wcale za głosem tych, którzy odmawiają narodom wschodnim prawa do filozofii, *Haffner* zaś pierwszy próbuje przedstawić prawdziwie historyczny obraz filozofii, zarówno chińskiej jak indyjskiej.

Oprócz powyżej wymienionych dzieł a poświęconych całości dziejów filozofii, istnieje jeszcze całe mnóstwo prac specyalnych i monograficznych, zajmujących się pojedyńczymi systemami, osobami lub epokami, tudzież wiele takich, których przedmiotem przedstawienie całego dziejowego rozwoju, czyto jakiejś jednej gałęzi filozofii, czy pewnego jakiegoś w dziejach filozofii kierunku. Dzieła pierwszej kategoryi, wymienimy wszędzie na właściwych miejscach, do drugiej zaś, należą n. p.: *Prantla* historya logiki [1]), *Trendelenburga* historya nauki o kategoryach [2]), *Carusa* i *Siebecka* [3]) historya psychologii. Historyą etyki,

---

[1]) *Karl Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. Bd. I. Die Entw. der Logik im Alterthum, Leipzig 1855. Bd. II, bis IV, die Logik im Mittelalter* tamże 1861—1870.

[2]) *Ad. Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre. Berlin 1846.*

[3]) *Fr. A. Carus Geschichte der Psychologie.* Leipzig 1808. Dzieło to nie posiada już dzisiaj wielkiej wartości, natomiast bardzo cennem jest:

pisali *Meiners* [1]), *Feuerlein* [2]), *Gass* [3]), *Janet* [4]), *Schmidt* [5]), *Werner* [6]), *Ziegler* [7]) i t. d. — *Zimmermann* [8]) i *Schasler* [9]) historyą estetyki, — *Roholl* [10]), *Mayr* [11]) i *Flint* [12]) historyą filozofii dziejów. — *Heyder* przedstawił historyczny rozwój nauki

---

Herm. Siebeck, *Geschichte der Psychologie* I. Theil. 1 Abth.: *Die Psychologie vor Aristoteles*, Gotha 1880. 2 Abth.: *Die Psychologie von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino*. Gotha 1884.

1) *Chr. Meiners*, *Geschichte der älteren und neueren Ethik oder Lebensweisheit*. Göttingen 1800 bis 1801.

2) *Emil Feuerlein*, *Die philosophische Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen*. 2 Bde Tübingen 1857-59. Bardzo dobry podręcznik, chociaż stanowisko heglowskie.

3) *W. Gass*, *Die Lehre vom Gewissen*. Berlin 1869.

4) *Paul Janet*, *Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes*. Paris 1858; to samo dzieło wyszło w roku 1872 w znacznie ulepszonem wydaniu p. t.: *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*. Paris.; zaś w roku 1886, pod tymże samym tytułem w wydaniu trzeciem znowu znacznie ulepszonem. Znamienite to dzieło polecamy szczególnie w 3-em wydaniu, każdemu ktoby chciał zapoznać się dokładniej z rozwojem teoryj moralno-politycznych.

5) *Leop. Schmidt*, *Die Ethik der alten Griechen*. Berlin 1882. 2 Bde.

6) *Karl Werner*, *Grundriss einer Geschichte der Moralphilosophie*. Wien 1859. Wyborny podręcznik do nauki, stanowisko katolickie.

7) *Theob. Ziegler*, *Geschichte der Ethik*, 1 Abth. *die Ethik der Griechen u. Römer*. Bonn 1881. II. Abth. Geschichte der christlichen Ethik. Strassburg 1886.

8) *Robert Zimmermann*, *Geschichte der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft*. Wien 1858. Stanowisko Herbartowskie. Dzieło samo posiada wielką wartość, gdyż jest w tym przedmiocie pierwszem.

9) *M. Schasler*, *Kritische Geschichte der Aesthetik von Platon bis auf die neueste Zeit*. Berlin 1871.

10) *B. Roholl*, *Die Philosophie der Geschichte Darstellung u. Kritik der Versuche zu einem Aufbau derselben*. Göttingen 1878. — Krótkie a bardzo jasne przedstawienie wszystkich teoryj odnoszących się do filozofii dziejów.

11) *Richard Mayr*, *Die Philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit*, I. Abth. bis 1700. Wien 1877.

12) *Robert Flint*, *La philosophie de l'histoire en France*, trad. de l'anglais par *L. Carrau*. Paris 1878, tom drugi tego samego dzieła wyszedł w tłóm. francus., także w roku 1878 p. t.: *La philosophie de l'histoire en Allemagne*. Dzieło *Flinta* posiada znamienitą wartość.

o ideach [1]), *Tyszka* historyą dowodów na istnienie Boga [2]), *Pünjer* historyą filozofii religii [3]), *Eucken* [4]) historyą filozoficznej terminologii, *Soury* [5]) i *Fr. Alb. Lange* [6]), zostawili nam historyą materyalizmu. To ostatnie dzieło, zyskało sobie w swoim czasie niezwykły rozgłos i należy wistocie do najświetniejszych pomników filozoficznej literatury z drugiej połowy naszego wieku. *Fr. Alb. Lange*, spróbował oprzeć własny pogląd na świat, na szerokiej podstawie dziejów filozofii i nauki; pokazał, jaką powinna być historyczna krytyka, jeżeli ma doprowadzić do syntetycznego objęcia różnych prądów i kierunków tak dawnych jak i współczesnych. Dzieło *Langego* może służyć za wzór prawdziwie bezstronnego a nie tendencyjnego przedstawienia. Kierunki, z którymi najwięcej sympatyzuje, rozbiera przecież z nieubłaganą ścisłością i wyciąga wszelkie konsekwencye, wychodząc nie ze swojego stanowiska, lecz ze stanowiska tych, których ocenia. Ma ciągle otwarty wzrok na wszelkie wpływy ogólne, jakie na rozwój filozofii działały; szczególnie, gdy przychodzi do czasów najnowszych, w mistrzowski sposób wykazuje wpływ nowych teoryj naukowych ekonomicznych i społeczno-moralnych na kierunek i rozwój filozofii. *Langego* historya materyalizmu,

[1]) *C. Hayder*, *Die Lehre von den Ideen in einer Reihe von Untersuchungen über Geschichte und Theorie derselben.* 1 Abth., Frankfurt a./M. 1873.

[2]) *A. Tyszka*, *Geschichte der Beweise für das Dasein Gottes bis zum 14 Jahrh.* Jena 1875.

[3]) *G. Ch. Pünjer*, *Geschichte der christlichen Religionsphilosophie*, 2 Bde. Braunschweig 1880-83.

[4]) *R. Eucken*, *Geschichte der Philosophischen Terminologie*, Leipzig 1879 i tegoż samego autora: *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, tamże 1878. Oba dzieła zawierają nader cenne poszukiwania.

[5]) *Jules Soury*, *Bréviaire de l'histoire du matérialisme.* Paris 1881. Dzieło powierzchowne bez istotnej wartości.

[6]) *Fr. Alb. Lange*, *Gesch. des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, I-sze wyd. 1866, II 1873, III-cie 1876 w dwóch tomach.

jest także przejściem do nowego sposobu przedstawienia dziejów filozofii, na niej też kończymy nasz przegląd [1]).

Co do naszej literatury, to ta w dzieła treści historyczno-filozoficznej niezmiernie jest ubogą. Posiadamy parę tłómaczeń, jak n. p. *Rzesińskiego* tłómaczenie skróconego *Tennemanna,* tłómaczenie *Schweglera* przez *F. K.* i pierwszego tomu *Laforeta* przez *Miłkowskiego*, tudzież niezbyt wielką liczbę samoistnych studyów monograficznych, które na właściwych wskażemy miejscach. Z dzieł oryginalnych, do całości dziejów filozofii odnoszących się, możnaby chyba wymienić *Dra Struvego, Rys historyi i literatury logiki,* pomieszczony w I-szym tomie «*Wykładu systematycznego logiki*», Warszawa 1870, i małą broszurę *Dr. Wojciecha Dzieduszyckiego, Wykłady o pierwszej filozofii, jako rys dziejów filozofii.* Warszawa 1880 [2]). — Wobec wielkiego bogactwa, jakie przedstawia literatura historyczna filozofii u innych narodów, jest to zaiste bardzo niewiele!

Nie zbywa jednakże filozoficznej literaturze naszej na próbach, zmierzających do ujęcia i zrozumienia całego dziejowego rozwoju filozofii. Prawie każdy z wybitniejszych naszych myślicieli starał się sposobem historycznym wykazać potrzebę nowego w filozofii zwrotu, starał się dowieść, że po filozofii germańsko-romańskiej, przyjdzie obecnie pora na filozofią polską-słowiańską. W tym duchu pisał *Cieszkowski*, *Libelt,* a szczególnie *Trentowski.* Wszystkie te prace i poglądy powstały pod wpływem *Hegla*, a jakkolwiek w rozwinięciu daleko od niego odeszły, to przecież pod

---

[1]) Dzieło *Langego* wyszło w tłóm. polskiem p. t. *Historya filozofii materyalistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości.* Tom I. tłóm. *Aleks. Świętochowski*, tom II. *Feliks Jezierski.* Warszawa 1881. Z trzeciego niemieckiego wydania.

[2]) Tenże sam autor zamieszczał w Bibliotece Warsz. r. 1879 szereg bardzo zajmujących artykułów do historyi etyki, p. t. «Cnota i występek rzecz o rozwoju dziejowym wyobrażeń o cnocie», które znacznie rozszerzone mają wyjść obecnie jako osobne dzieło. Będzie to pierwsza w naszej literaturze historya etyki.

względem zasady i metody, na jednym z nim stoją gruncie. Natomiast prawdziwie oryginalną teoryą rozwoju filozofii, a to w związku z ogólną historyozofią, postawił myśliciel, którego mamy wszelkie prawo do swoich zaliczyć gdyż sam za takiego się uważał, pomimo, że pisał po francusku, jest nim *Hoene Wroński*[1]). — *Wroński* wychodzi z zasady, że warunkiem bytu i rozwoju filozofii jest tkwiące w umyśle ludzkim pragnienie ideału, chęć dojścia do wiedzy bezwzględnej, całość istnienia obejmującej, któreto pragnienie objawiając się w skończonym ludzkim umyśle, za pośrednictwem zdolności dochodzenia przyczyn *(la faculté du pourquoi)*, w tak wybitny sposób wyróżnia człowieka od zwierzęcia[2]). Teorya *Wrońskiego* — możemy to śmiało powiedzieć — stoi wyżej tak od teoryi *Hegla* jak i *Comte'a*. Z jednej bowiem strony, nie ogranicza on zakresu wiedzy w sposób tak ciasny jak *Comte*, z drugiej przedstawia rozwój filozofii w najściślejszym związku z naukami na doświadczeniu opartemi. W dziejach ludzkiej wiedzy, a więc i filozofii, odróżnia *Wroński* pięć epok: z tych cztery już upłynęło, piątą rozpoczęła filozofia *Kanta*, [3])
Pogląd, jaki rozwinął, szczególnie na dzieje filozofii nowożytnej, odznacza się rzadką oryginalnością; wypadnie nam też jeszcze później powrócić do niego.

Bardzo ważne wywody dotyczące ogólnego toku dziejów filozofii znajdujemy w dziele *ks. Maryana Morawskiego* p. t. «*Filozofia i jej zadanie*», cała ta praca będąca pod

---

[1]) Dziwny zaiste los prześladuje pamięć tego wielkiego myśliciela. Podczas gdy twórcy systemów, o wiele mniejszą wartość przedstawiających, dobili się sławy i znaczenia, on do dnia dzisiejszego uważany tylko za dumnego dziwaka i mistyka. Systemem jego, który uważamy za jeden z najwybitniejszych w naszym wieku, zajmiemy się obszernie, gdy przyjdziemy do filozofii XIX stulecia.

[2]) *Nomothetique Messianique*, Paris 1881, str. 2 i dalsze.

[3]) Zob. *Hoene Wroński Developpement progressif et but final de l'humanité* Paris 1861.

każdym względem prawdziwie niezwykłem w literaturze naszej zjawiskiem, opiera się na historyczno-krytycznej podstawie. Co podjął *Renouvier* w swojem najnowszem dziele t. j. klasyfikacyą systemów i kierunków z nich samych wydobytą, to spróbował przeprowadzić już temu lat blisko dziesięć *ks. M. Morawski.* Wprawdzie na każdej prawie karcie przebija się u niego wyraźna tendencya, polemika przybiera nieraz zbyt jaskrawe barwy, jednak apriorycznej konstrukcyi niema tu ani śladu. Zastanawiając się nad prawem dziejowego rozwoju filozofii *ks. Morawski*, tak pisze: «szukać go podług dzisiejszej mody w sztucznych, syme-«trycznych formułkach, jest tylko igraszką dowcipu i do «żadnego umiejętnego rezultatu nie doprowadza, takiego «prawa szukać należy nie gdzieindziej jak tylko w samej na-«turze człowieka, bo w niej tylko być może przyczyna state-«czności i jakiejkolwiek prawidłowości w rozwoju filozofii» [1]).

Krótki pogląd na dziejowy rozwój filozofii podał także *Prof. Dr. H. Struve* w artykule «Filozofia» umieszczonym w 2-gim i 3-cim zeszycie IV-go tomu wychodzącej w Warszawie Encyklopedyi Wychowawczej. — *Dr. Struve* przyznaje, iż zawiązki filozofii spotykamy już na dalekim wschodzie, podnosi szczególnie znaczenie filozofii greckiej, o średniowiecznych systemach powiada, iż «stanowią właściwiej część historyi teologii, niż historyi filozofii» na co, nawiasem mówiąc, zgodzić się nie możemy, — przeszedłszy zaś bardzo krótko filozofią nowożytną, dodaje uwagę, iż «dalsza praca samodzielnej myśli filozoficznej objawiać się «może tylko w krytycznym rozbiorze już nietylko jedno-«stkowego rozumu, lecz rozumu powszechnego, wyrażają-«cego się w całym rozwoju filozofii we wszystkich jej «różnorodnych naukach i poglądach».

---

[1]) Dzieło ks. M. Morawskiego wyszło w I-szem wydaniu we Lwowie w roku 1877 w drugiem zaś znacznie ulepszonem tamże w roku 1881. W tem drugiem wydaniu polecamy je każdemu, kto chciałby się rozpatrzeć w zadaniach filozofii.

Na podstawie powyższego, chociaż krótkiego zestawienia najważniejszych szczegółów dotyczących literatury dziejów filozofii [1]), czytelnik — jak sądzę — z łatwością mógł nabrać pewnego wyobrażenia o wielkiem tej literatury bogactwie. Jednak pomimo, że do tak znacznych urosła ona rozmiarów, pomimo, że może poszczycić się prawdziwie pomnikowymi dziełami, to przecież dziejopisarstwo filozofii nie może uznać zadania swojego za spełnione, nietylko bowiem, że ma w każdej prawie epoce mnóstwo jeszcze do rozjaśnienia pytań spornych, ale co ważniejszą jest rzeczą, znajduje się ono obecnie w stanie bardzo stanowczego przeobrażania się. Powody do tego są trojakiego rodzaju, a mianowicie: Rozszerzanie się dziejowego widnokręgu filozofii, — okazująca się coraz wyraźniej potrzeba zasadniczych zmian w metodzie i sposobie przedstawienia jej dziejów, — wreszcie zmiana poglądu na znaczenie dzie-

[1]) W powyższym przeglądzie literatury dziejów filozofii, nie chodziło mi wcale o wyczerpanie tytułów wszystkich dzieł; uwzględniłem głównie te tylko, które odnoszą się do całości dziejów filozofii, zpomiędzy tych zaś znowu, starałem się wybrać prace najlepsze, szczególnie takie, o których powinien wiedzieć każdy, zajmujący się dziejami filozofii. Zpomiędzy dzieł specyalnych wymieniłem tylko takie, które wywarły wpływ na ogólny postęp dziejopisarstwa filozofii. Dzieła należące do poszczególnych epok kierunków, systemów, wymienię wszędzie na właściwych miejscach, ale tylko w odpowiednym wyborze, nie chcę bowiem obciążać czytelnika niepotrzebnym balastem tytułów. — Dodatkowo podaję jeszcze tytuły tych dzieł, w których czytelnik może znaleść obszerne przeglądy i spisy prac historyczno-filozoficznych, a z których sam czerpałem:

1) *Joh. Jonsius*, *de scriptoribus historiae philosophicae libri quatuor* Francof. 1659 *recogniti atque ad praesentem aetatem usque perducti cura Joh. Chr. Dorn*, Jena 1716. 2). *Joh. Adr. Ortloff*, *Handbuch der Litteratur der Philosophie* I. Abth.: *Die Litteratur der Litteraturgeschichte und Geschichte der Philosophie*, Erlangen 1798. 3). *I. G. Buhle*, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Göttingen 1796. 4). *Fr. Aug. Carus*, *Ideen zur Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1809, str. 21—90, tom I-szy. 5). *Fr. Überweg's*, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* 7-te Aufl. bearb. und herg. von *Max Heinze*. Berlin 1886. 6). *Julius Petzhold*, *Bibliotheca bibliographica*, Leipzig 1866, str. 458—468, obejmuje spis dzieł bibliograficznych, filozofii poświęconych.

jów filozofii, wobec filozofii samej. — Punkt pierwszy odnosi się głównie do filozofii na wschodzie, którą wypada koniecznie, wobec wyników najnowszych badań, wciągnąć w ogólny tok dziejów filozofii i w sposób organiczny z nimi związać, ale da on się także zastosować do filozofii średniowiecznej, lekceważonej przez wielu współczesnych pisarzy, lub nawet całkiem pomijanej. Obecnie staje się to już prawie niemożliwem, okazuje się bowiem coraz dobitniej, jak wielką jest tej epoki doniosłość, szczególnie dla zrozumienia filozofii nowożytnej. Potrzeba zmian w sposobie przedstawiania dziejów filozofii, w dwojakim występuje kierunku. Nie można już dłużej odosabniać ich i odrywać od innych zakresów dziejowego życia; obok tego zaś, samo przedstawianie systemów i kierunków, stanowczej ulec musi zmianie: w wielu dziełach z lat ostatnich, widocznem jest, że autorom ich nie wystarcza już ani mniej lub więcej krytyczne opowiadanie o życiu i nauce filozofów, ani aprioryczna konstrukcya. Co do punktu trzeciego, to za najlepszy dowód, jak ważnymi stają się dla samej filozofii jej dzieje, niechaj posłuży fakt, iż we wszystkich nowszych dziełach filozoficznych, większą ich część wypełniają krytyczno-historyczne wywody [1]). Każdy pracujący nad dalszym filozofii rozwojem, czuje potrzebę uzasadnienia swojego stanowiska, sposobem historycznym. Ale jak dojść właśnie do tego! Jakiej tu trzymać się drogi! Niektórzy zaczynają już rozumieć, że takie, jak dotąd ciągłe, krytyczne przeżuwanie przeszłości filozofii lub sztuczne jej konstruowanie, już się wszystkim sprzykrzyło i niczego więcej nie nauczy; — aby więc zużytkować przeszłość filozofii dla postępu filozofii samej, wypada koniecznie na inne wziąć się sposoby.

---

[1]) Dla przykładu, proszę przejrzeć następujące dzieła nowsze, n. p.: *Wilhelm Dilthey*, Einleitung in die Geisteswissenschaften, Bd I. Berlin 1883, albo *Ernst Laas*, Idealismus u. Positivismus eine kritische Auseinandersetzung, 3 Th. Berlin 1880-84 i wiele innych.

IV.

1. Różne sposoby przedstawiania dziejów filozofii. — 2. Metoda, jakiej trzymać się zamierzamy. — 3. Znaczenie i ważność badań dziejów filozofii.

1. W całem dotychczasowem dziejopisarstwie filozofii, można z łatwością dopatrzeć się trojakiej w przedstawieniu jej dziejów metody, a mianowicie: 1) metody biograficznej, 2) krytyczno-sprawozdawczej, 3) konstrukcyjnej. Metoda biograficzna albo opowiada zewnętrzne wypadki życia i ma cechę przeważnie anekdotyczną, albo też wnika w duchowy rozwój człowieka, i staje się wówczas psychologiczną. — Metoda krytyczno-sprawozdawcza występuje także w dwojakiej formie, t. j. przykłada miarę krytyki bezwzględnej, albo też uznaje względne uprawnienie różnych kierunków i systemów. Metoda zaś konstrukcyjna, może być również dwojaka, t. j. może wychodzić z pewnego, zgóry przyjętego na filozofią poglądu i odtwarzać całość jej rozwoju według zasady *a priori* postawionej, albo też może starać się wydobyć podstawę do syntezy z samychże dziejowych faktów. Zastosowanie biograficznej metody z odcieniem anekdotycznym, jest albo dowodem budzącej się do osób i nauk filozofów ciekawości i zwiastuje nam początek ruchu na polu dziejopisarstwa filozofii, albo też wskazuje nam upadek krytyczno-filozoficznego zmysłu, tudzież brak głębszego zagadnień filozoficznych zrozumienia. Typowem dla tego rodzaju metody jest dzieło *Diogenesa z Laërty*. — Nie

potrzeba dodawać, że metoda biograficzno-psychologiczna stoi o wiele wyżej; badając duchowy rozwój człowieka, przyczynia się przez to samo do wyjaśniania genezy systemów; z zastosowaniem jej, mniej lub więcej szczęśliwem, spotykamy się w bardzo wielu pracach, szczególnie monograficznych, a to tak dawniejszych jak współczesnych.

Potrzeba zastosowania metody krytyczno-sprawozdawczej objawia się dopiero w czasach wzmagającego się interesu krytycznego i polemicznego. Dziejopis piszący celem wykazania, że jedno jest tylko prawdziwe w filozofii stanowisko, poddaje systemy drugich analizie, przeprowadzonej ze swojego punktu widzenia i wówczas jego krytyka staje się bezwzględną; jeżeli zaś piszący nie hołduje wyłącznie jednemu kierunkowi, lecz jest więcej eklektykiem, w takim razie uznając względne uprawnienie systemów, krytykuje w bardziej przedmiotowy sposób. W pierwszym wypadku krytyka jest zawsze przeważnie filozoficzną, w drugim staje się przeważnie historyczną. Wybornym pierwszego sposobu przykładem jest między starożytnymi pisarzami *Arystoteles*, drugiego *Cyceron*, z nowszych stosuje względną i więcej historyczną krytykę taki n. p. *Tiedemann* lub *Buhle*, bezwzględną *Brucker*. Najpóźniej pojawia się w dziejopisarstwie filozofii trzeci rodzaj metody t. j. metoda konstrukcyjna. Wymaga ona bowiem koniecznie, aby filozofująca myśl przebyła dłuższy proces dziejowy, wówczas myśliciele widząc za sobą cały szereg różnych stanowisk i systemów, nie poprzestają na polemice i krytyce, lecz uczuwają potrzebę historycznej perspektywy, potrzebę rozglądnienia się w całej przebieżonej aż do ich czasów drodze, i zdania sobie sprawy z tego wszystkiego co przed nimi dokonano, zaczynają więc rozmyślać nad całością rozwoju filozofii, zaczynają go odtwarzać. Zdarza się zaś także, że myśl schodząc na zupełnie nowe stanowisko, pragnie określić stosunek swój do wszystkich minionych już epok, zastanawia się więc nad nimi także w całości i stara się głównie o pochwycenie dziejowego wątku,

nie wdając się w krytykę szczegółów. Zpomiędzy pisarzy starożytnych, jeden tylko *Sekstus Empiricus* spróbował rozpatrzyć się w sposób umiejętny w dziejowej przeszłości filozofii i ugrupować kierunki według pewnych przewodnich myśli, a tylko *Ojcowie kościoła* stojąc na zupełnie nowem stanowisku, usiłowali określić dziejowe znaczenie klasycznej filozofii, w stosunku do chrześciaństwa. Są to jednak tylko pierwsze próby. Biorąc rzeczy nieco ściślej, musimy przyznać, że właściwie metoda historycznej konstrukcyi jest dopiero dziełem najnowszego dziejopisarstwa filozofii. Tu zaś konstrukcya *a priori* poprzedziła konstrukcyą z faktów wysnutą. Za przykład pierwszej może posłużyć tak dobrze *Hegel* jak i *Comte*. *Hegel* narzuca dziejom filozofii zasadę, wziętą ze swojej metafizyki, *Comte* ze swojej socyologii — obaj więc postępują *a priori*. Sposób konstrukcyi, wydobyty z samych dziejowych faktów, stosuje n. p. *Zeller* w swojej historyi filozofii greckiej, do całości dziejów, próbuje stosować go *Renouvier* w swojem najnowszem dziele. Takie są najważniejsze sposoby przedstawiania dziejów filozofii: każdy z nich ma swoje strony dodatnie, każdy oddał w swoim czasie i oddaje dzisiaj jeszcze znamienite dziejopisarstwu filozofii usługi, nigdy bowiem nie obejdzie się ono bez znajomości życia i duchowego rozwoju myślicieli, nigdy nie może przestać być krytycznem. W zupełności jednak i wyłącznie żaden z wymienionych sposobów, z wyjątkiem ostatniego, t. j. konstrukcyi z faktów wysnutej, nie może historykowi filozofii już obecnie wystarczyć. Głównem bowiem zadaniem badań nad dziejami filozofii, nie powinno być ani opisywanie życia filozofów, ani krytyka systemów, z tego lub innego podjęta stanowiska, tem mniej konstrukcya, stosownie do potrzeb piszącego *a priori* przeprowadzona; najwyższe ich zadanie musi polegać na genetycznem wyjaśnieniu historycznego filozofii rozwoju, tak w szczegółach jak w całości, a to jedynie na podstawie faktów, jakie nam tenże rozwój przedstawia. Tego rodzaju badanie doprowadzi następnie do ostatecznych wniosków, które

dozwolą nam, bez wszelkich zgóry powziętych zapatrywań, określić wewnętrzną wartość całego dziejowego w zakresie filozofii procesu, a więc i wartość samejże filozofii. Zbadawszy prawa jej rozwoju, wiedząc czem ten rozwój był i na czem głównie polegał, będzie można łatwiej odpowiedzieć na pytanie, czem jest filozofia i czem być może. Jak należy postępować, aby takiemu podołać zadaniu, zaraz w dalszym wyjaśnimy ustępie.

---

2. Kto tylko przypatrzy się uważnie dzisiejszemu kierunkowi umiejętnych badań, ten przyzna, iż obecnie wszystkie prawie nauki starają się wnikać w rozwój badanych faktów. Usiłowania skierowane są głównie do przedstawienia sobie każdej grupy zjawisk, na wzór żyjącego organizmu, który z pewnych danych przyczyn powstaje, rozwija się, wzrasta, przechodzi w inne grupy i t. d. Ten — powiedzmy — historyczny sposób patrzenia na rzeczy, wywiera tak głęboki wpływ na wszystkie umiejętności, iż dzisiejszą naukową metodę możnaby słusznie nazwać embryologiczno-historyczną. Jeżeli zaś posługują się nią zarówno nauki przyrodnicze jak i humanitarne, to dlaczegoż nie miałaby jej przyjąć także filozofia: wszak filozofia przedstawia się nam jako rozwijający się w dziejach proces; jeżeli więc mamy go objąć, jeżeli przez zrozumienie, czem była, mamy dojść do pojęcia, czem jest i czem być może, to musimy najpierwiej zapytać o jej początki i genezę, — odpowiedź zaś na to pytanie, jeżeli ma wypaść w duchu ściśle umiejętnym, nie może opierać się na żadnej ogólnej formułce, wziętej czy to z teoryi poznawania, czy z metafizyki, czy też historyozofii lub socyologii, lecz powinna wynikać ze znajomości społeczeństwa, wśród którego filozofia powstała. A więc, tak przy każdym z trzech głównych dziejowych typów zosobna, jakoteż przy każdej epoce, niezbędnem jest rozpatrzenie się w cywilizacyjnych i rasowych warunkach,

niezbędną, pewnego rodzaju psychologiczna analiza społeczeństwa, będąca w tym wypadku jedynem właściwem tłem dla każdego z dziejowych obrazów zosobna. — Przechodząc do przedstawienia szczegółowych kierunków i systemów, historyk filozofii winien przedewszystkiem pamiętać, że system filozoficzny nie może być uważany za zbiór różnych poglądów i teoryj, w zakres tak zwanej filozofii wchodzących, które mniej lub więcej dokładnie z sobą się godzą i łączą, lub też w pewnej z sobą znajdują się sprzeczności, a są z punktu widzenia piszącego bliższe lub dalej oddalone od prawdy. Nie podobna więc uznać przedstawienia za wystarczające, jeżeli się pokolei opowie jak ten lub ów filozof na różne zagadnienia filozoficzne zapatrywał się, jakie stawiał teorye, w jakim te teorye do siebie stoją stosunku i t. d. — System filozoficzny, to organizm pojęć, organizm zaś nie tworzy bezwładnej masy, lecz istotą jego to — życie i rozwój. Żaden system filozoficzny nie powstał odrazu, twórca jego kształcił się i dojrzewał powoli, myśli jego również przybierały powoli tylko coraz wydatniejsze formy i grupowały się w pewne organicznie z sobą powiązane całości. — Kiedy możemy powiedzieć o organizmie, iżeśmy go poznali? — wówczas naturalnie, gdyśmy zbadali prawo jego życia i rozwoju! — Tak samo rzecz ma się z organizmem pojęć: prawo jego życia wykryć należy, a wówczas będziemy mogli powiedzieć, żeśmy go zrozumieli. Każdy organizm powstaje z zawiązku, który początek swój zawdzięcza skombinowanemu działaniu innych organizmów. Organizm pojęć musi mieć także swoje ognisko, około którego grupuje się dopiero dalsze jego życie. Zawiązkiem każdego systemu są pewne idee przewodnie, pewne myśli zasadnicze, których gdyby nie było, toby i systemu nie było. Pierwszem więc zadaniem historyka filozofii musi być wykrycie i pochwycenie tych idej przewodnich, tudzież wyjaśnienie ich genezy. Wyjaśnienie zaś takie musi opierać się na psychologicznej analizie człowieka z jednej —

wpływów otoczenia z drugiej strony. — Tu metoda biograficzna właściwe swoje znajdzie zastosowanie, ale nie metoda opowiadająca zewnętrzne życia wypadki, lecz wnikająca drogą psychologiczną w umysł i charakter człowieka. Znając dopiero te życiodajne dla całego systemu idee, należy badać dalej, w jaki sposób około idej tych rozpoczęło się systematyczne grupowanie dalszych poglądów i teoryj, tudzież jak one w miarę rozwoju powolnemu ulegały przeobrażaniu się, a to tak dobrze pod wpływem wzajemnego na się oddziaływania, jakoteż skutkiem assymilacyi pierwiastków z zewnątrz. Nie jest rzeczą historyka sadzić się wyłącznie na wykrywanie i krytykowanie sprzeczności. Niema zaiste filozoficznego systemu, w którymby się takowe wykryć nie dały. Sprzeczności skoro się okażą, powinny być również wyjaśnione i zrozumiane: one także znajdą uzasadnienie swoje w prawie życia i rozwoju całego systemu; jeżeli zaś są zboczeniem od niego, to należy wykazać istotne tych zboczeń powody, przyczem znowu psychologiczna analiza największe może nam oddać usługi. Nie należy jednak nigdy zestawiać poglądów późniejszych z dawniejszymi i w tem upatrywać sprzeczność lub brak logiki, — co jest późniejsze, musi być tylko we właściwy związek wprowadzone z ideami stanowiącymi organiczny każdego systemu zawiązek, a wówczas wszystko nam się wyjaśni. Przedstawiając w ten sposób systemy, jako coś żyjącego, jako pewien proces rozwojowy, nadamy dziejom filozofii ich właściwy koloryt, przestaniemy mieć do czynienia ze zbiorem różnych niezgodnych z sobą poglądów i stanowisk, a ujrzymy wspaniały, organicznie rozwijający się proces, w którym wiele wprawdzie znajdzie się błędów i zboczeń, wiele może napozór zmarnowanych wysileń, ale który głębiej zbadany, okaże się nie dziełem wypadku i ludzkiego widzimisię, lecz owocem rozumnych w duchowej naturze człowieka, w naturze jego umysłowych potrzeb, tudzież w całym kierunku każdorazowej jego cywilizacyi tkwiących przyczyn. Nie

wystarczy jednak należyte obrobienie i przedstawienie szczegółowych systemów lub kierunków, sposobem co dopiero wskazanym; historyk filozofii, jeżeli ma zadanie swoje spełnić, musi koniecznie od szczegółów przejść do ogólnych poglądów i wniosków, tu zaś zależy wszystko od drogi, jaką sobie obierze. Zwykłe sprawozdawcze zestawienie nie przyda się na nic, posłuży chyba do zaspokojenia ciekawości, tak samo i zgrupowanie systemów, gdy się patrzy na nie z pewnego naprzód przyjętego stanowiska, nie może posiadać prawdziwie umiejętnej wartości. Czy będę grupował systemy według zasady *Hegla* czy *Comte'a*, to ostatecznie na jedno wyjdzie: w obu wypadkach wprowadzam do przedstawienia dziejów filozofii pierwiastek obcy, z nich samych niewydobyty. — Inaczej przeto postępować należy: Jak przy każdym systemie zosobna, musi nam zależeć głównie na poznaniu prawa jego życia i rozwoju, tak też i przy całych epokach powinno nam również chodzić nie tylko o dowiedzenie się jakie różne pojawiły się kierunki, ale także, jakim był w tej epoce rozwój myśli filozoficznej, jakie ogólne jego zasady, tudzież jak zasady te przedstawiają się w porównaniu do kierowniczych zasad innych epok. — W badaniach nad życiem i rozwojem organizmów, największe usługi oddała badaczom metoda porównawcza, polegająca na porównawczem zestawieniu wyników, uzyskanych przy badaniu organizmów, należących do zupełnie odmiennych gatunków i typów. Przy takiem porównawczem zestawieniu, okazuje się, jak jednakowe prawa działają nieraz tam, gdzieby się tego najmniej spodziewać można, jak naodwrót te same formy i funkcye życia w odmiennych warunkach, w odmienny rozwijają się sposób i dlaczego? Otóż zastosowanie podobnej metody mogłoby nam i przy badaniu rozwoju filozofii niemałe oddać usługi. Zamiast klasyfikować i wnioskować, według pewnych zgóry przyjętych zasad, lepiej badać sposobem porównawczym i na tej drodze określać naturę rozwoju w jednej epoce, w sto-

sunku do zasad, które objawiły się w innych. Najogólniejsze zaś zasady, stanowiące istotną cechę całego rozwoju filozofii, w jakiż możemy poznać sposób? Do tego jedna tylko doprowadzi nas droga! Wiemy, że rozwój filozofii przedstawia się nam w trzech zupełnie wykształconych i odrębnie rozwiniętych typach, tudzież w pewnej liczbie ustrojów niezupełnych. Najpierwiej więc należy zbadać i poznać rozwój każdego z typów zosobna, a następnie sposobem porównawczym dojść do określenia zasad ogólnych. Gdyby się bowiem okazało, że we wszystkich trzech typach a nawet w owych niezupełnie rozwiniętych wysileniach myśli objawiają się zbliżone do siebie zasady rozwoju, to oczywiście, musielibyśmy przyznać, że w nich tkwią istotne cechy całego dziejowego życia. — W jakiż sposób n. p. moglibyśmy najlepiej określić i zbadać początki filozofii? Wszak najlepiej będzie, jeżeli zbadamy w jakich warunkach powstała i rozwinęła się w Indyach, w Chinach, wreszcie w Europie, zestawiwszy zaś następnie w sposób porównawczy wyniki tych trzech dziejowych procesów, otrzymamy bez wszelkiego naciągania zgodny z rzeczywistością pogląd na początki filozofii wogóle. Tak samo w każdym innym wypadku, gdy będzie chodziło o sformułowanie ogólnych wniosków, najłatwiej doprowadzi nas do celu metoda porównawcza, największe zaś odda nam ona usługi przy badaniu filozofii XIX-go stulecia, pozwoli nam bowiem rozklasyfikować w sposób jasny i prosty cały ten chaos pojęć, jaki się w naszym wieku na polu filozofii objawił. Oto są drogi, jakich w przedstawieniu naszem trzymać się zamierzamy! Powyższe uwagi dodane do tych, jakie podaliśmy już poprzednio, gdy była mowa o stosunkach dziejów filozofii do innych stron dziejowego życia, tudzież o źródłach, niechaj posłużą jako oryentująca nadal wskazówka. Na zakończenie zaś rozdziału, wypada nam zastanowić się jeszcze nad pytaniem, jakiegoto rodzaju znaczenie posiadają badania

nad dziejami filozofii, tudzież jaki pożytek płynie z ich znajomości [1]).

---

3. Badania nad dziejami filozofii, i dokładna ich znajomość, w trojakim kierunku doniosłe posiada znaczenie: jest ona bardzo ważną dla historyi wogóle, wielce użyteczną dla każdego, kto szuka głębszego a wszechstronnego wykształcenia ogólnego, niezbędną wreszcie dla samejże filozofii i dla pracy nad dalszym jej postępem i rozwojem. Znaczenie dla historyi, wyjaśnią nam w krótkości następujące uwagi: Każdy znawca dziejów powszechnych musi przyznać, iż filozofia odgrywała nieraz rolę jednego z najważniejszych czynników w dziejach ludzkiej cywilizacyi: w niej odzwierciadlały się najrozmaitsze prądy polityczne i społeczne, ona łączyła w sobie i jednoczyła wszelkie poglądy, wszelkie pragnienia i dążenia, jakie w społeczeństwie ludzkiem w tej lub owej epoce się objawiały. Kierunki i teorye filozoficzne wpływały na powstawanie i rozwój różnych instytucyj, tak prawnych, jak politycznych i społecznych, wpływały na charakter nauki i literatury, nawet na zwyczaje i obyczaje. Filozofowie byli nieraz tymi, którzy pierwsi rzucali nowe myśli, domagali się reform, nowe wskazywali potrzeby i t. d. Daremnie przeto siliłby się historyk na zrozumienie ducha czasu w pewnej epoce, gdyby pierwiej nie zbadał i nie poznał jej filozofii. Czyż n. p. czasy upadku starożytnego świata, czy epoka odrodzenia, lub wiek XVIII, nie będą rodzajem zagadki dla każdego, kto w dzieje filozofii nie wniknął? Nawet i w naszej historyi znajdą się chwile takie, których nie można jasno zrozumieć bez uwzględnienia wpływów filozoficznych, n. p. czasy humanizmu i reformacyi, lub

[1]) O ile mi wiadomo, pierwszą myśl takiej metody rzucił *Zeller* w Hist. fil. greckiej, I str. 12, tudzież *Guyau* w dziele *la morale d'Epicur;* ja starałem się myśli te dalej rozwinąć i do całości dziejów zastosować.

druga połowa XVIII-go wieku. — Okazuje się z tego, że badania nad dziejami filozofii mogą w niejednym wypadku oddać wielkie studyom historycznym usługi, trudno też wystawić sobie dobrego historyka bez dokładnej znajomości przeszłości filozofii.

Jednak i w innych zawodach naukowych, głównie zaś, gdy chodzi o wyższe ogólne wykształcenie, jest znajomość ta ważną i niezbędną. — Niegdyś wszystkie prawie nauki były częściami filozofii, wszystkie z jej łona wyszły, kto więc dziejów filozofii nie zna, temu obce są początki prawie wszystkich umiejętności, ten nie zna mnóstwa czynników, które albo na postęp, albo na upadek i zboczenia badań w tym lub innym naukowym zakresie wpływały. Braknie mu wówczas jasnego zrozumienia rzeczy, braknie tego poglądu na różne naukowe zagadnienia, który tylko na podstawie historycznej oprzeć można. Dlatego ani prawnik, ani polityk lub ekonomista, ani przyrodnik nawet, nie może uchodzić za prawdziwie wykształconego, jeżeli nie zna historyi filozofii; a cóż dopiero powiedzieć o nauczycielu. Wszakże z historyą filozofii łączy się najściślej historya wychowania i wychowawczych teoryj. — Ktokolwiek zajmował się pedagogicznemi zagadnieniami, czy to teoretycznie czy praktycznie, musiał opierać się na pojęciach ogólnych, określających stanowisko człowieka w świecie jego cel i przeznaczenie: znajomość więc dziejów filozofii, jest jakby kluczem do zrozumienia dziejów wychowania.

Największe jednak znaczenie posiadają badania nad dziejami filozofii dla filozofii samej [1]). — Jeżeli w żadnej nauce nie można z należytym skutkiem pracować bez znajomości dziejów tejże nauki, to przedewszystkiem dotyczy to filo-

---

[1]) Niejednokrotnie już zapytywano mnie, od czego najlepiej rozpoczynać pracę w zakresie filozofii, i czy można rozpoczynać od jej dziejów. Na pytania te odpowiadam zawsze, iż pracę nad dziejami filozofii powinno poprzedzić logiczne i dyalektyczne wyrobienie umysłu; najlepszym przeto wstępem do studyum filozofii, jest logika i metodologia, oparta na psychologicznej podstawie, następnie dopiero powinna przyjść historya filozofii.

zofii. W innych umiejętnościach, chociaż z trudnością, ale można sobie jakoś jeszcze poradzić, można dogmatycznie i praktycznie przyswoić sobie pewne metody, można zająć się zbadaniem pewnych szczegółowych a jeszcze nierozwiązanych zagadnień, — we filozofii jest to rzeczą zupełnie niemożliwą; tu potrzeba koniecznie umieć oryentować się w całości, odnaleść się w tym olbrzymim labiryncie, jaki teorye filozoficzne przedstawiają, — kto tego uczynić nie zdoła, ten nic dla filozofii zdziałać nie potrafi, i albo będzie się obracał w błędnem kole, albo będzie ogłaszał światu własne poglądy, za zupełnie nowe i oryginalne, podczas gdy one może już od wieków są dobrze w filozofii znane. Nie dosyć jednak na tem, są jeszcze inne względy, które dziejom filozofii szczególną nadają, wobec samejże filozofii, doniosłość. Filozofia liczy już całe wieki istnienia! Tysiące lat umysł ludzki trudzi się nad rozwiązaniem zagadek całości świata i ludzkiego przeznaczenia dotyczących, coraz to nowe zajmował i zdobywał tu stanowiska, a jakaż z tego wszystkiego korzyść? Czy zbliżył się do pożądanego celu, czy zdołał — usuwając zasłonę po zasłonie dojrzeć rysów tajemniczej *Izydy!* Pytanie to każdemu filozofowi z nieprzepartą narzuca się koniecznością, od odpowiedzi zaś, jaką poda, zależy jego własne filozoficzne stanowisko. Obecnie, każdy myśliciel, który pragnie posunąć się w filozofii choćby o krok naprzód, musi koniecznie filozofować nad jej dziejami. Ale tu właśnie nie wystarcza sama krytyka różnorodnych stanowisk, i oparty na niej eklektyzm, wybierający sobie z każdego kierunku to, co mu się dla własnej potrzeby najstosowniejszem wydaje. — Należy koniecznie dążyć do wykrycia praw i zasad dziejowego rozwoju filozofii, i zasady te zużytkować w zakresie teoryi wiedzy, a wówczas dopiero oddadzą dzieje filozofii istotne jej samej usługi. Jeżeli prawdą jest, że «oddał Bóg świat zrozumieniu ludzkiemu», a rozumowi pewne wytknął prawa, to zaiste nie dlatego, aby praca tegoż rozumu, mająca

być odtwarzaniem w myśli Bożego dzieła, przedstawiała się w przeciwieństwie do cudownej, panującej wszędzie prawidłowości i harmonii, jako chaos i nieład. W pracach myśli ludzkiej, i w jej dziejowym ku prawdzie pochodzie, musi być także jakiś ład i porządek! W świecie zaś, gdzie nic darmo nie ginie, gdzie najdrobniejszy pyłek w nicość obrócić się nie może, czyżby mogło być, aby praca i wysilenia przeszłych pokoleń, przemijały bez śladu i znaczenia, aby nawet błędy i zboczenia nie były nasieniem przyszłości. — Drogi przyszłości rozświecić nam może tylko dokładne poznanie przeszłości!.. Tak samo i na polu filozofii czem filozofia w przyszłości być może, to wskaże nam prawdziwe, umiejętne badanie tego, czem była i czem jest obecnie. Powiadamy, prawdziwie umiejętne badanie, to znaczy, badanie wolne od wszelkich zgóry powziętych zapatrywań, a sięgające poza szczegóły do praw w chaosie szczegółów i w całym procesie rozwojowym ukrytych. Dlaczegożby na tej drodze nie miały stać się głównym przedmiotem filozofii, dzieje jej samej? Gdy to się stanie, gdy na dziejowej podstawie powstanie filozoficzna teorya, nienarzucona dziejom, jak teorya *Hegla* i *Comte'a*, lecz z nich samych wydobyta, i skoro nowe otworzą nam się widnokręgi, wówczas dopiero okaże się, że badania nad dziejami filozofii nie miały na celu zaspokojenia prostej ciekawości, i że prowadziły nie do płytkiego eklektyzmu, lecz do zdobycia nowych a pełnych doniosłości, prawd i stanowisk.

DZIEJE

FILOZOFII W INDYACH.

ROZDZIAŁ DRUGI.

DZIEJE
FILOZOFII W INDYACH.

I.

1. Wiadomości o filozofii indyjskiej Greków i Rzymian. — 2. Wiadomości Chińczyków i Arabów. — 3. Wiedza europejska aż do końca XVIII-go wieku. — 4. Wiek XIX. i obecny stan badań.

1. Urokiem tajemniczości otoczona mądrość kapłanów indyjskich, sławną była już w starożytnym świecie klasycznym. Pisarze tak greccy jak i rzymscy, ale co prawda z późniejszej dopiero klasycyzmu epoki, z wielkiem rozpisują się zamiłowaniem o «*Brachmanach*» i *Gymnosofistach*, czyli nago chodzących filozofach, przedstawiając ich jako wzory wszelkich cnót i doskonałości; Indye zaś jako kolebkę najwyższej mądrości. W czasach zato dawniejszych wiedziano o Indyach w Grecyi niewiele. Pierwszą w literaturze greckiej wzmiankę o mędrcach i pustelnikach indyjskich spotykamy u *Herodota* [1]), następnie zebrał *Ktesiasz* za pośrednictwem Persów, różne fantastyczne o rzeczach indyjskich podania, dokładniejsze zaś wiadomości, a co jest

[1]) *Herodot* III. 100.

rzeczą najważniejszą, z własnego czerpane doświadczenia, przekazali nam dopiero towarzysze wyprawy *Aleksandra Wielkiego* i *Megastenes*, który jako poseł *Seleuka Nikatora*, dłuższy czas na dworze króla *Czandragupty* przebywał [1]). Pierwszym zawdzięczamy ciekawe szczegóły o pustelnikach i pokutnikach indyjskich, szczegóły dowodzące, że ascetyzm i pesymizm był w owych czasach już w całej pełni w Indyach rozwinięty [2]). Wobec braku wszelkich dat chronologicznych w literaturze sanskryckiej, są to nader cenne dla nas wiadomości, zgodne bowiem zupełnie z przedstawieniami indyjskich epopej i z przepisami starych religijno-prawnych kodeksów, wzmacniają z jednej strony źródłową tychże wartość, a wskazują z drugiej jak odległych może sięgać czasów cały ten ruch umysłowy, który z natury rzeczy musiał rozwój ascetyzmu i pesymizmu wyprzedzić.

Autentyczne, ale nieraz jeszcze naiwne i powierzchowne wiadomości towarzyszów *Aleksandra W.* uzupełnia *Megastenes*. Pamiętnik jego Indyom poświęcony a z kilku tylko znany nam ułamków [3]), świadczy jak wybornie poznał Indye, jak dokładnie zdołał wniknąć w życie indyjskiego społeczeństwa i jego cechy charakterystyczne pochwycić. Nie darmo też uchodził *Megastenes* już w starożytności za pierwszą w rzeczach indyjskich powagę [4]); wszyscy

[1]) Zdaje się nawet, że na parę zawodów, a to po 302 r. przed Chr., tak przynajmniej utrzymuje *C. Müller* przeciw *Schwanbeckowi*, *Fragm. hist. Graec. II.* Parisiis 1848 p. 398 b. Zob. *Lassen*, *Indische Alterthumskunde* II. str. 668, 2-gie wyd. 1874.

[2]) Tu należą głównie fragmenty z pamiętników *Aristobula Nearcha*, *Onesikrita*, znajdujemy tam ciekawe opowiadania o pustelnikach, nazwanych *Dandamis* i *Kalanos*, dalej o jednym, który pozostał przy *Aleksandrze;* z tych źródeł czerpał *Arrianos* wiadomości podane w opisie wyprawy *Aleksandra W.*

[3]) Fragmenty *Megastenesa* zebrał *Schwanbeck* p. t. *Megasthenis Indica*. Bonn 1846 i *C. Müller* Fragm. hist. Graec. Tom II. Paris 1848, str. 397—439.

[4]) Fr. h. gr. II, str. 400 i 401.

późniejsi pisarze z niego przeważnie czerpali, jeden zaś z dzisiejszych uczonych słusznie powiada, że grecka o Indyach wiedza najwyżej stanęła w księgach *Megastenesa* i że obraz Indyj, jaki nam z tak odległych przekazał czasów, tem jest ważniejszy, im w większych literatura indyjska co do chronologii pozostawia nas wątpliwościach [1]). *Megastenes* zna już nietylko dziwaczne obyczaje pokutniczego życia, uwagi jego nie uszedł ani ustrój społeczny, ani główne zarysy indyjskiego na świat poglądu. Wie on, że w tym kraju istnieje osobny stan uczonych, czyli filozofów, szczupły co do liczby, ale możny dostojnością i znaczeniem [2]), o wiedzy ich z wielkiem wyraża się uznaniem [3]), wymienia teoryą pięciu elementów, naukę o Bogu świat przenikającym, o duszy i nasieniu świata, o śmierci, o której najwięcej rozprawiają [4]). Gdzie pisze, że *Bramani* podobnie jak *Platon*, snują opowiadania o nieśmiertelności duszy, o karach w Hadesie i innych tym podobnych rzeczach, ma bezwątpienia na myśli ten dział ich filozoficznej literatury, który znamy obecnie pod nazwą: «*Upaniszadów*» [5]). Mędrców indyjskich, czyli jak ich nazywa filozofów, dzieli *Megastenes* na dwie klasy, na t. z. «Βραχμᾶναι» i «Σαρμᾶναι» czyli «Ὑλόβιοι» [6]). Do pierwszej klasy zalicza *Bramanów* świeckich i kapłanów pełniących społeczne obowiązki, do

[1]) Słowa *Schwanbecka* przytoczone u *Müllera* na str. 401 b.

[2]) Fr. h. gr. II str. 405 b, 427 a, 429 a.

[3]) Oto co pisze o nich dosłownie: Ἅπαντα μέντοι τὰ περὶ φύσεως εἰρημένα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις λέγεται καὶ παρὰ τοῖς ἔξω τῆς Ἑλλάδος φιλοσοφοῦσι τὰ μὲν παρ' Ἰνδοῖς ὑπὸ τῶν Βραχμάνων τὰ δὲ ἐν τῇ Συρίᾳ ὑπὸ τῶν καλουμένων Ἰουδαίων. Fragm. h. gr. II. 437 a.

[4]) Tamże 436 a.

[5]) Fr. h. gr. II. 436 b. *Lassen* (Ind. Alterthumsk. II. str. 704) odnosi powyższe słowa *Megastenesa* do tak zw. «*itihasas*» czyli legendarnych heroicznych poematów, co nie wydaje mi się rzeczą właściwą. Już samo porównanie z *Platonem* dowodzi, że miał tu autor na myśli traktaty filozoficzne. Tylko zaś «*Upaniszady*» mogą być porównane z dialogami i opowiadaniami *Platona*.

[6]) Fr. h. gr. II. 436 b.

drugiej — ascetów i pustelników [1]). Zastanawia go ich pesymistyczny pogląd na świat, o tych zaś, którzy nie ceniąc sobie wcale rzeczy ludzkich, zachowywali się wobec wszystkiego obojętnie, pisze, że przedstawiali sobie świat rzeczywisty, jakoby sen złudny i marzenie [2]). Co do filozoficznych systemów indyjskich, to zdaje się, że w jednym z doszłych nas fragmentów, ma na myśli zwolenników Jogi [3]). Dla chronologii dziejów filozoficzno-religijnych Indyi, szczególnie ważnem jest także to, co mówi o sektach oddających cześć bogom *Wisznu* i *Siwa* [4]), tudzież o nauce *Buddy* t. j. iż niewielu liczyła ona wówczas zwolenników [5]), gdyż zgadza się to zupełnie z ówczesną historyą *Buddaizmu*.

Pamiętniki towarzyszów *Aleksandra* i pamiętnik *Megastenesa*, stały się dla późniejszych pisarzów z epoki aleksandryjskiej niewyczerpanem źródłem informacyj. Tak geografowie [6]) jak historycy [7]), tak pogańscy filozofowie [8]) jak i chrześciańscy *Ojcowie Kościoła* [9]) pisząc o Indyach i o indyjskiej mądrości, posługiwali się przeważnie zebranymi przez tamtych wiadomościami, są oni także bezwątpienia pierwszymi, którzy wprowadzili do indyjskiej historyi *Dyonisyusza* i *Herkulesa*, pomieszawszy ich z bóstwami *Wisznu* i *Siwa* [10]).

---

[1]) *Lassen* trafnie i wyczerpująco wykazał w rozprawie drukowanej w Rhein. Museum für Philolog. I. str. 171 i dalsze p. t.: *De nominibus quibus a veteribus apellantur Indorum philosophi* tudzież w Ind. Alterthumsk. II. str. 705 nota, że wyraz «Σαρμᾶναι», stosuje się do bramińskich pustelników, i że go nie należy mieszać z nazwą Σαμαναῖοι, użytą przez *Aleksandra Polyhistora* i *Bardesanesa* na oznaczenie buddyjskich mnichów.

[2]) Fr. h. gr. II, str. 436 b.

[3]) Tamże str. 437 a.

[4]) Tamże str. 435 b.

[5]) Tamże 437, fragm. 41.

[6]) *Eratostenes*, *Artemidorus*, *Strabon*, *Pliniusz starszy* i t. d.

[7]) *Diodor*, *Arrianus*, *Aelianus* i t. d.

[8]) *Cyceron*, *Apulejus*, *Diogenes z Laërty*, *Filostratus*, *Porfiriusz*.

[9]) *Tertulian*, *Hipolit*, *Klemens aleksandryjski*, *Augustyn* i t. d.

[10]) Por. *Lassen*, Ind. Alterthk. II, str. 736.

O ile pisarze aleksandryjscy i rzymscy, uzyskaną w ten sposób wiedzę o indyjskiej filozofii i religii uzupełnić i rozszerzyć zdołali, to trudno zbadać i na podstawie tak szczupłych źródeł, jakie nas doszły, dokładnie ocenić. Niepodobna nam nawet wyrobić sobie jasnego wyobrażenia, jak obfitą była w tej epoce literatura Indyom wyłącznie poświęcona, doszła do nas bowiem dokładniejsza wiadomość tylko o dwóch tego rodzaju dziełach, t. j. o dziele *Aleksandra Polyhistora*: «Ἰνδικὰ», z którego drobne tylko pozostały ułamki [1]) i o takimże samym *Arriana*, którego największa wartość polega na dokładniejszem zestawieniu wiadomości przez *Megastenesa* zebranych [2]). Niektóre szczegóły przekazał nam także *Filostratus* w swojem życiu *Apolloniusza z Tyany*, również *Bardesanes*, który zetknął się z indyjskiem poselstwem do cesarza *Antonina Piusa* wysłanem [3]), wreszcie niektórzy z *Ojców Kościoła*. Co do *Filostrata*, to na wiadomościach przez niego podanych, prawie w niczem polegać nie można, więcej w nich bowiem fantazyi niż prawdy. O wiele wiarogodniejszym jest *Bardesanes*. — Rodem z Syryi, należał on do sekty Gnostyków, a przebywając dłuższy czas w Babilonie z indyjskimi posłami, między którymi szczególnie odznaczali się *Damadamis* i *Sandanes*, miał sposobność zebrania bardzo dokładnych wiadomości o życiu i naukach indyjskich kapłanów. Wyróżnia więc zwolenników *Bramanizmu* i *Buddaizmu*, o ich odmiennem życiu i zwyczajach obszernie się rozwodzi, zapewne i o naukach, ich cenne znał szczegóły, niestety z dzieła jego pozostały także tylko drobne szczątki.

Pomimo tak szczupłych wiadomości, liczne mamy jednak wskazówki, pozwalające nam przypuszczać, że w czasach aleksandryjskich i rzymskich, posiadano dokładniejszą

---

1) *Aleksander Polyhistor* pisał między 60 a 80 rokiem przed Chr. pozostałe fragmenty wydał *C. Müller* Frag. hist. Graec. p. 236 III.

2) Por. *Lassen* Ind. Alk. II. str. 751.

3) Tamże, III, str. 61 i str. 361—369.

o mądrości indyjskiej wiedzę od tej, jaka nas z owych doszła czasów. Wiadomo przedewszystkiem, że między Indyami a Aleksandryą, prowadzono bardzo żywy handel [1], a to zarówno drogą lądową przez Baktryą jak i morską. Nie mamy wprawdzie wiadomości o Grekach i Rzymianach, którzyby dłuższy czas w Indyach przebywali, wiemy natomiast, że kupcy Indyjscy mieszkali w Aleksandryi [2]. Jeżeli zważymy, czem był handel w starożytności, to zrozumiemy łatwo, że na tej drodze mogła dostać się na zachód dokładniejsza religii i filozofii indyjskiej znajomość. Wiemy również, do jakiego stopnia zajmowali się aleksandryjscy uczeni wschodem i wschodnimi wyobrażeniami. Przeczuwając, że pogaństwo w takim stanie, w jakim było wówczas, już długo utrzymać się nie zdoła, starali się wyszukać gdzieś na dalekim wschodzie nowych źródeł tajemniczej mądrości, któraby mogła zaspokoić wyższe ducha ludzkiego potrzeby. A jakiż kraj mógł się lepiej do tego nadawać i większy przedstawiać urok od Indyj? Ku Indyom więc zwracają się z tęsknotą późniejsze szkoły filozoficzne, w Indyach szuka głównie oparcia zrywający się do walki z chrześciańskiem pogański synkretyzm, z indyjskimi przeważnie wyobrażeniami mieszają pierwsi heretycy naukę Chrystusa i Apostołów. Najlepszym też dowodem, że spekulacye indyjskie były w pierwszych wiekach po Chr. dobrze znane, jest niezaprzeczony ich wpływ na pierwsze herezye chrześciańskie, jakoteż na Nowo-pytagoreizm i Nowo-platonizm. Mistyczne praktyki nowo-platońskie, pesymistyczna ich teorya o nicości rzeczy ziemskich, pojęcie stworzenia, jako szeregu emanacyj, wielkie znaczenie przypisywane ślepej, rządzącej światem sprawiedliwości, podział stworzeń na trzy klasy przypominający tak

---

[1]) *Lassen*, III, str. 73 i dalsze. *Strabo* wspomina, jakoby około 120 okrętów rocznie odchodziło z Czerwonego morza do Indyj. Por. *Weber*, Indische Skizzen. Berlin 1857, str. 88 i 89.

[2]) *Lassen*, III, str. 378.

dokładnie filozofią *Samkhya,* kosmogonia *Gnostyków* podobna nawet w szczegółach do kosmogonii *Buddaizmu* a wreszcie owa formuła przepisywana powracającym na łono kościoła Manichejczykom: 'Αναθεματίζω καὶ καταθεματίζω Ζαράδην καὶ Βόδδαν καὶ Σκυθίανον τοὺς πρὸ Μανιχαίων γεγονότας [1]), oto niektóre tylko z całego szeregu faktów stwierdzających w sposób niezbity wpływ Indyi na ruch umysłowy i religijny zachodu w pierwszych po Chrystusie wiekach. — Wiadomo nam także, że w owych to właśnie czasach religia *Buddy* szerząc się w Baktryi, dotarła aż do Babilonu i wielu liczyła tam zwolenników [2]). — Niewątpliwym dowodem wpływu Indyi na aleksandryjską uczoność są także wszystkie legendy o podróżach dawniejszych filozofów greckich do Indyi, które o ile dotyczą takiego *Pythagoresa,* lub *Demokryta,* historycznie stwierdzić się dadzą; podróże późniejszych jak n. p. *Pyrrhona*, który miał wraz z *Aleksandrem Wielkim* dostać się do Indyi, są wielce prawdopodobne.

---

2. Chińczycy są drugim narodem, który obok Greków i Rzymian posiadał już w czasach dosyć odległych niejakie o indyjskim ruchu umysłowym wiadomości. Gdy w pierwszem stuleciu po Chr. zaczęła religia *Buddy* szerzyć się w Chinach, wówczas umysły chińskich wyznawców buddyzmu, zwróciły się ku Indyom, będącym ojczyzną ubóstwianego założyciela nowej religii. Rozpoczęły się więc wędrówki chińskich pielgrzymów do miejsc uświęconych pobytem *Buddy,* połączone ze skrzętnem zbieraniem

[1]) *Lassen*, Ind. Alterthk. III, str. 415.

[2]) *Klemens Aleksandryjski* dowiedział się na początku III-go wieku, że w Baktryi «Samanejczycy» t. j. Buddyści, oddawna filozofią uprawiają. Wspomina o tem także *Euzebiusz. Hieronim* zaś podaje wiadomości o urodzeniu Buddy zupełnie zgodne z indyjską tradycyą. — Pierwszy o Buddystach w Baktryi donosi *Aleksander Polyhistor. Lassen* przypuszcza, iż Buddyzm dostał się do Baktryi około roku 70 przed Chr.

pism kanonicznych, za czem szły sumienne i z właściwą Chińczykom dokładnością spisywane sprawozdania o rzeczach indyjskich, dla pożytku i nauki współziomków. Mogli oni od swoich indyjskich współwyznawców zasięgnąć jak najdokładniejszych wiadomości, o niektórych zaś z nich wiadomo, że wyuczyli się świętego języka Bramanów [1]). Najstarszych opisów podróży autorami są: *Ta-an* i *Fa-hien*, najcenniejszem zaś, znanem nam dokładnie źródłem informacyi jest opis podróży pielgrzyma *Hiuen-Tsang*, który w latach od 628—645 po Chr., prawie całe objechał Indye [2]). Dla badań nad filozofią indyjską, szczególnie ważnym jest fakt, iż wykryto, jak donosi *Beal* [3]), chińskie tłómaczenie jednego z podręczników filozofii *Samkhya*, dokonane około roku 560 po Chr. p. t.: Siedemdziesiąt złotych zdań. Tłómaczenie to zupełnie zgodne z sanskryckim tekstem, wydanym przez *Colebrooka*, dowodzi, jak wiernie i dokładnie przechowywane były w Indyach teksty, co oczywiście ich historyczną wartość znacznie podnosi. — W ostatnich czasach wykryto także bardzo ważne oryginalne teksty sanskryckie w Japonii, niektóre z nich przewiezione z Chin do Japonii a tłómaczone na język chiński, stwarzają nową podstawę dla historycznej krytyki. Skarbów takich kryje się po japońskich i chińskich klasztorach niewątpliwie jeszcze więcej [4]).

Oprócz Chińczyków, posiadali także Arabowie dokładniejsze o Indyach wiadomości, zajmowali się oni jednak

[1]) *Lassen*, Ind. Alterthk. II. str. 628.

[2]) *Stanisław Julien* podał w Jour. As. IV-me Ser. X. p. 265, przegląd ważniejszych chińskich opisów podróży do Indyj p. t.: *Renseignements bibliographiques sur les relations de voyages dans l'Inde et des descriptions de Si-yu qui ont été composées en chinois entre le V et XVIII siecle de notre ère.*

[3]) Por. *S. Beal: le Tripitaka bouddhique* p. 84, wiadomość tę podaje *Max Müller*, *Origine et developpement de la Religion trad. par I. Darmesteter.* Paris 1879 str. 138 nota 1.

[4]) Por. *The ancient Palm-Leaves* etc. edited by F. Max Müller and Bunyiu Nanjio Oxford 1884.

głównie geografią i handlem, Indowie zaś byli ich nauczycielami w rzeczach dotyczących przeważnie arytmetyki, astronomii, astrologii i medycyny [1]). Ale i filozofia indyjska nie pozostała dla nich obcą. Z dawniejszych czasów Islamu, znane jest dzieło arabskie, poświęcone indyjskiej logice [2]), wielkie zaś podobieństwo arabskiego *Sufismu* z filozofią *Samkhya* i *Joga* wskazuje, że Arabowie musieli posiadać dokładną tychże systemów znajomość. Wiemy nadto o jednym z arabskich uczonych, nazwiskiem *Abul-Rihan-Muhamed* z przydomkiem *Albiruni*, iż towarzyszył *Mahmudowi* w jego wyprawie do Indyj, a wyuczywszy się języka *Bramanów*, przetłómaczył na arabskie dzieło *Kapili* o filozofii *Samkhya*, tudzież księgi *Patandżalego*, będące podstawą systemu *Joga* [3]). Z późniejszych nieco czasów znane jest dzieło *Ahmeda-asz-Sharistani* p. t.: «Księga o religijnych sektach i filozoficznych szkołach indyjskich» [4]), wiadomości jednak przez tego ostatniego zebrane, nie mają zbyt wielkiej wartości, są bowiem bardzo niedokładne i oczywiście dowodzą, jak trudną to było dla Mahomedanina rzeczą, wyrobić sobie jasne pojęcia o religijnych i filozoficznych poglądach Indów. Podział sekt i szkół jest u niego zupełnie błędny, *Buddystów* n. p. pomieszał z *Bramanami*, wierzących w wędrówkę duszy, do osobnej zaliczył sekty, nie wiadomo zkąd odkrył między *Bramanami* zwolenników nauki *Abrahama* i t. d. — Prawdopodobnem jest również, że niektórzy sławni lekarze arabscy, znali naukę materya-

---

[1]) Zob. *Weber*, Die Verbindungen Indiens mit den Ländern im Westen. Indische Skizzen. Berlin 1857 str. 112, także *Lassen*, Ind. Altk. Anhang zum III u. IV Bde str. 57—80. — Cyfry, które my nazywamy arabskiemi, Arabowie nazywają indyjskiemi.

[2]) Zob. *v. Hammer*, Literatur geschichte der Araber III, 350.

[3]) Por. *Weber*, *Indische Skizzen* str. 116 i 117; *M. Reinaud*, *Fragments arabes et persanes inédits relatifs à l'Inde*, Préface p. XIII, dalej *Lassen*, *Ind. Alterthk.* II, p. 630 i *Max Müller* Essays, Lipsk 1869 p. 225.

[4]) *Sharistani* urodz. w mieście *Khorasan* 1086, um. 1154, por. *Lassen*, *Ind. Althk.* Anhang zum III. u. IV Bde str. 46 i dalsze.

listów indyjskich, czyli zwolenników *Czarwaki*, zwanych *Lokajata*, zresztą wpływ tego właśnie kierunku na sektę *Sunnitów* jest prawie niewątpliwy [1]).

---

3. Przechodząc do przedstawienia wiadomości, jakie posiadał o filozofii indyjskiej świat chrześciański, nie możemy pominąć jednego, prawdziwie zdumiewającego faktu. Jest nim nadzwyczaj bliskie, bo nawet w szczegóły wchodzące podobieństwo między pierwszym systemem filozofii średniowiecznej, t. j. systemem *Skota Erygeny* a filozofią *Samkhya*. Fakt ten dowodzi, naszem zdaniem, że szkoły aleksandryjskie, a szczególnie Nowoplatonizm, posiadał o wiele dokładniejszą znajomość indyjskich kierunków, aniżeli my dzisiaj na podstawie znanych nam źródeł przypuszczać możemy, niepodobna nam bowiem uwierzyć w przypadkowe między *Skotem Erygeną* a filozofią *Samkhya* podobieństwo, pozostają przeto tylko pisma nowoplatońskie, jako źródła, z których mógł *Skotus Erygena* zaczerpnąć podstawę do dzieła swojego: *De divisione naturae* [2]). Podobieństwo dzieła *Skota Erygeny* z filozofią *Samkhya*, jest jednak faktem zupełnie odosobnionym, zresztą niema w chrześciańskim ruchu umysłowym wieków średnich, ani śladu dokładniejszej znajomości indyjskich systemów, wpływ zaś indyjskich wyobrażeń na europejskie spo-

---

[1]) Por. *Aug. Schmölders, Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes et surtout sur la Doctrine d'Algazzali*, str. 130 i dalsze, tudzież 420, także *Lassen, Anhang* str. 80. Zdanie *Lassena*, jakoby filozofia indyjska nie była żadnego wpływu wywarła na rozwój tejże u Arabów, wydaje mi się błędnem, zresztą zaprzeczył mu później sam *Lassen*, przyznając w 2-giem wydaniu swojego dzieła, że *Albiruni* przetłómaczył dzieło *Patandżalego*. Obszerniej będzie o tem mowa przy dziejach filozofii arabskiej.

[2]) *Johannes Scotus Erygena* ur. w Irlandyi około 815 po Chr., odbywał dalekie podróże, umiał wybornie po grecku, z powodu uczoności swojej, wielkiej zażywał sławy. O podobieństwie jego poglądów z systemem *Samkhya*, później będzie mowa.

łeczeństwo, objawia się głównie od czasu wojen krzyżowych chyba tylko w różnych, pełnych cudowności baśniach i klechdach, tudzież w całem szeregu praktyk magicznych, czarnoksięskich i wróżbiarskich, które za pośrednictwem Arabów, dostawały się na zachód. Dopiero gdy w epoce «*Odrodzenia*», rozbudzone do dalekich podróży i odkryć zamiłowanie, skierowało znowu umysły ku Indyom, wówczas zaczęli podróżnicy, między nimi zaś pierwszy Włoch *Filippo Sasseti* [1]), zwracać uwagę na staro-indyjski język i jego wielkie w każdym kierunku znaczenie. Jednak więcej jeszcze niż dwa wieki musiały upłynąć, zanim europejscy uczeni zdołali wniknąć głębiej i ruch umysłowy indyjski dokładniej rozpoznać; były tu bowiem niemałe do pokonania trudności. Język literacki przestał oddawna już być językiem ludu, rozumiano go i pielęgnowano tylko w kaście *Bramanów*, ci zaś nie chcieli z obcymi w żadne bliższe wchodzić stosunki i za żadną cenę udzielać im nauki języka. Powoli jednak zaczęli misyonarze przezwyciężać nieprzełamane przez nikogo dotąd trudności. Przy pomocy nawróconych *Bramanów*, wyuczył się około roku 1620 misyonarz *Robert de Nobilibus* języka sanskryckiego [2]). Za jego przykładem poszedł *Henryk Roth*, który tak biegle władał tym językiem, iż zdołał z *Bramanami* religijne prowadzić dysputy [3]), następnie jezuita *O. Hanksleden*, który przebywał w Indyach przez lat przeszło trzydzieści do roku 1732, napisał pierwszą sanskrycką gramatykę [4]), dalej *Schulze* i *Bayer* zwrócili uwagę na zdumiewające podobieństwo liczbowników w sanskryckim i w językach europejskich [5]). Co się tyczy religii i mądrości indyjskiej,

---

[1]) *Sassetti* bawił w Indyach od 1583—1588. Zob. *Th. Benfey*, Gesch. der Sprachwissenschaft, München 1869, str. 222 i 333.

[2]) Zob. *A. W. Schlegel*, *Ind. Bibl.* II. 50—56.

[3]) *Fr. v. Schlegel*, *Über die Sprache u. Weisheit der Inder*. Heidelberg 1808, Vorrede XI.

[4]) Zob. *Benfey*, *Gesch. der Sprw.* p. 335.

[5]) Tamże 339.

to na czele całego nowoczesnego ruchu, skierowanego do ich zbadania, stoją dwaj jezuici, a mianowicie: *O. Bartłomiej Ziegenbalg* (ur. 1683, um. 1719) i *O. du Pons*. *Ziegenbalg* zdobył sobie bardzo dokładne wiadomości o indyjskiej religii i mitologii, napisana zaś przez niego i dopiero w roku 1867 z rękopisu wydana «Genealogia bogów malabryjskich» należy do najcenniejszych religijno-historycznych publikacyj [1]. Co zrobił *Ziegenbalg* dla religii i mitologii, tego dla właściwej filozofii dokonał *O. du Pons*. O nim możemy śmiało powiedzieć, iż odkrył filozofią indyjską. W liście pisanym z Karikalu do *O. du Halde*, z datą 23 Listopada 1740 [2]), określa z podziwienia godną dokładnością, tak ogólny charakter religii indyjskiej, jakoteż charakter najważniejszych filozoficznych kierunków. Szczególnie zasady filozofii *Samkhya*, przedstawił *O. du Pons* bardzo jasno i wiernie. «Przedstawienie to nie zawiera ani jednego błędu» — powiada *Barthélémy de Saint-Hilaire* — jedyną jego wadą, to zbytnia treściwość, z podanych jednak wskazówek można wnosić, iż potrafił uzyskać gruntowną a na oryginalnych źródłach opartą znajomość indyjskiej filozofii [3]). W ten sposób dostały się do Europy pierwsze autentyczne szczegóły, wszystko bowiem co wiedziano przedtem, pochodziło z dawnych greckich lub późniejszych arabskich źródeł, aby zaś nabrać wyobrażenia, jak mętną i niedostateczną była ta wiedza, wystarczy przejrzeć, co o filozofii indyjskiej napisał n. p. *Brucker* lub inni z tych czasów autorowie [4]). Jeszcze *Fryderyk Schlegel*

[1]) *Genealogie der Malabrischen Götter aus eigenen Schriften u. Briefen der Heiden zusammengetragen. Herausgegeb. von Dr. Wilh. Germann. Christian knowledge society press Madras 1867*, por. *Benfey*, *Gesch. der Sprw.* str. 261.

[2]) *Lettres édifiantes et curieuses écrites des Missions etrangères* 3-ed T. VIII, 1814 str. 37.

[3]) *Mémoires de l'Academie des sciences morales et politiques*, tom VIII, p. 367.

[4]) O indyjskiej filozofii pisali w XVII wieku, głównie na podstawie źródeł klasycznych, następujący autorowie: *Chr. Kortholt*, *Tractatus de ori-*

w dziele wydanem w roku 1808 p. t.: «O języku i mądrości Indów» nie wspomina wcale o różnych szkołach i systemach: zdaje się, że nic o ich istnieniu nie wiedział.

---

4. Odkrycie Ojca *du Pons* prawie nie zwróciło na się uwagi i trzeba było czekać lat jeszcze przeszło czterdzieści, zanim filozofia indyjska stała się przedmiotem dalszych badań. Epokę stanowi tak na tem polu jak wogóle we wszystkiem, co dotyczy indologii zawiązanie azyatyckiego towarzystwa w Kalkucie. Założył takowe w roku 1784 *Sir William Jones*, jeden z najsławniejszych oryentalistów angielskich. Zajmując posadę sędziego w Kalkucie, poświęcił się głównie badaniom indyjskich prawodawstw, obok tego, tłómaczył także niektóre arcydzieła literatury, jak n. p. sławny dramat *Kalidasy* «*Sakuntala*», zbiór bajek, zaś jeszcze w roku 1785, podał kilka wiadomości o indyjskiej filozofii, przyczem zwrócił uwagę na jej podobieństwo z niektórymi systemami Greków [1]). Odtąd dopiero weszły badania na właściwe tory. Jeszcze przed przybyciem *Jones'a* do Indyj, wyuczył się języka sanskryckiego nestor angielskich indologów *Wilkins*, a zachęcony przez jeneralnego gubernatora Indyj *Warren Hastingsa*, przetłómaczył na język angielski poemat filozoficzny *Bhagawat-Gita* [2]), do

---

gine progressu et antiquitate philosophiae barbaricae, Jenae 1690, str. 40—49. *Golfr. Starck*, *Specimen sapientiae Indorum Graeco-Latinum*. Berolini 1697. *Abraham Rogerus*, *De modernorum Brachmanum philosophia et religione*, autor bawił w Indyach, dzieło to przetłómaczył na język niemiecki *Chr. Arnold* p. t.: «*Offene Thür zu dem verborgenen Heydenthum*». Norymberga 1665. Praca ta pełna dziwacznych poglądów. — *Brucker* pisze o filozofii indyjskiej w tomie I-szym, str. 190—212: zasługą jego, że zebrał dosyć dokładnie miejsca z autorów starożytnych, dotyczące indyjskiej mądrości.

[1]) Zob. pierwsze tomy wydawnictw Towarzystwa azyatyckiego, «*Asiatic Researches*», a szczególnie tom IV, str. 169.

[2]) The Bhag'uat-Geeta or dialogues of Kreeshna and Ardjoon in eigtheen lectures; with notes Translated from the original Sanskreet or ancient language of the Brahmans by *Charles Wilkins*, London 1785.

czego dołączył sam *Hastings* cenne nad ogólnym charakterem filozofii *Bramanów* uwagi. Poemat ten jest pierwszem dziełem, jakie z sanskrytu przetłómaczono na język europejski [1]. — Dalszy krok w rozpoznaniu filozofii indyjskiej, uczynił badacz francuski, słynny tłómacz *Zend-Avesty, Anquetil du Perron.* Wstąpiwszy jako prosty żołnierz do angielskiego wojska w Indyach, zajął się tam badaniem pomników literatury *Zendów,* przy tej sposobności zaś, wykrył przerobione na język perski *Upaniszady*, najstarsze i najważniejsze pomniki indyjskiej filozofii i 50 z nich wydał w roku 1801 w tłómaczeniu łacińskiem. Praca ta, jakkolwiek pod względem tłómaczenia wierna, ale oddająca w formie bardzo zawiłej myśli oryginału, zwróciła jednak na siebie uwagę i zeciekawiła w wysokim stopniu, tak uczonych jak filozofów [2]. Szczegółowe badania rozpoczyna *Ward* w dziele wydanem w *Serampore* w roku 1818, p. t.: «*Rzut oka na dzieje, literaturę i mitologią Indów*», w jego ślady wstępuje *Colebrooke* i w studyach swoich odsłania nam dopiero całe bogactwo indyjskich kierunków i systemów.

Henryk Tomasz Colebrooke, ur. w roku 1765, wcześnie bardzo, bo jeszcze w roku 1783, udał się do Indyj, zajmował zpoczątku posadę sędziego w *Mirzapore,* później był angielskim rezydentem przy dworze w *Nagpur* [3], tu dokończył dzieło przez *W. Jonesa* rozpoczęte i wydał w roku 1797, zbiór praw krajowych, a następnie cały szereg innych prac o rzeczach w zakres indologii wchodzą-

[1]) Zob. *Fr. Adelung*, Literatur der Sanskrit Sprache, St. Petersburg 1837, str. 242.

[2]) Tytuł jej opiewa jak następuje: Oupnek'hat (id est secretum tangendum) opus ipsa in India rarissimum continens antiquam et arcanam, seu theologicam et philosophicam doctrinam e quatuor sacris Indorum libris. Rak-Beid, Djedjr-Beid, Sam-Beid, Athrban-Beid excerptum; ad verbum Persico idiomate sanskreticis vocabulis intermixto in Latinum conversum, etc. studio et opera Anquetil Duperron Argentorati IX (1801) 2 vol.

[3]) *The Life of H. T. Colebrooke*, London 1873, str. 13 i 110.

cych. W roku 1822 wrócił do Anglii, już jako sławny uczony, w parę miesięcy zaś, później t. j. w marcu 1823, założył na wzór towarzystwa w Kalkucie, królewskie azyatyckie Towarzystwo w Londynie. W rozprawach tegoto właśnie towarzystwa, zaczął ogłaszać od roku 1823 swoje sławne studya nad filozofią Indów, które stanowią podstawę całej naszej dzisiejszej w tym przedmiocie wiedzy. — Pierwsze z tych studyów okazało się zaraz w czerwcu, w roku 1823, dalsze następywały nieprzerwanie aż do roku 1827. Umarł *Colebrooke* w roku 1837, już po śmierci wydał *prof. Wilson* przygotowane przez niego do druku tłómaczenie podręcznika filozofii *Samkhya*, p. t.: *Samkhya karika*. — Szkiców *Colebrooka*, poświęconych specyalnie filozofii, jest pięć, z tych pierwszy zajmuje się systemem *Samkhya*, drugi systemami *Nyaya* i *Waiśeszika*, trzeci systemem *Mimansa*, czwarty poświęcony jest filozofii *Wedanta*, piąty zaś charakterystyce reszty głównie sekciarskich systemów [1]), do pierwszego dodany jest wstęp, zawierający ogólny pogląd na całość indyjskiej filozofii. Szkice *Colebrooka* stanowią niewątpliwie epokę w rozpoznaniu indyjskiej filozofii, znaczenie ich ocenimy najlepiej, jeżeli powiemy, że cokolwiek późniejsi, aż do ostatnich lat dziesięciu, w tym przedmiocie napisali, jest prawie tylko powtarzaniem poglądów *Colebrooka*. Charakterystyka jego nadzwyczaj wierna i dokładna, oparta albo na znajomości oryginalnych źródeł, albo też na informacyach od samych kapłanów zaczerpniętych; brakuje jej przecież jednej rzeczy, t. j. historycznego tła; temu jednak wcale dziwić się niemożna, jeżeli zważymy, jak olbrzymie przedstawiają trudności wszelkie nad historyą indyjską badania. Zresztą *Colebrookowi* nie chodziło o historyą filozofii chciał podać

[1]) Wszystkie studya *Colebrooka*, zebrane razem, znajdują się w wydaniu jego dzieł, którego dokonał *E. B. Cowell* w roku 1873 i bardzo cennymi uzupełnił uwagami: Miscellaneous essays by H. T. Colebrooke in two vol. London (Trübner) 1873.

tylko dokładny i autentyczny obraz systemów i szkół, które od bardzo dawnych czasów, aż do dnia dzisiejszego w Indyach istnieją i utrzymują się; z zadania zaś tego wywiązał się w sposób tak znakomity, tak prawdziwie umiejętny, iż trudno, aby go w tem ktokolwiek prześcignął. Są wprawdzie w jego przedstawieniach drobne błędy, n. p. materyalistę *Czarwaka* robi założycielem sekty *Dżajna*, to wszystko jednak łatwo było poprawić późniejszym, skoro już mieli utorowaną drogę do dalszych badań.

Aby się przekonać, jakie w pierwszej chwili wrażenie wywarły w świecie naukowym szkice *Colebrooka*, wystarczy przejrzeć niektóre historye filozofii, jakie właśnie w owych ukazały się czasach. Naraz pojawia się w dziełach *Cousina* [1]), *Rittera* [2]), wreszcie w angielskiem tłómaczeniu skróconego *Tennemanna* [3]), filozofia indyjska w zupełnie nowy przedstawiona sposób; filozofowie, między innymi, n. p. *Schopenhauer*, nie mówiąc już o *Fryderyku Schleglu*, zaczynają wyrażać się o filozofii indyjskiej z największem uwielbieniem i ulegają nawet jej wpływowi, okazuje się bowiem bliskie między najstarszą indyjską metafizyką a najnowszą niemiecką podobieństwo. Według *Colebrooka* obrabiają filozofią Indów we Francyi *Abel Rémusat* [4]), tudzież *Pauthier* [5]), w Niemczech *I. G. Rhode* w dziele pt. «*Über religiöse Bildung und Philosophie der Hindoos* (1827), także *Othmar Frank, Die Philosophie der Hindu* (Monachium 1835), wreszcie *Dr. P. von Bohlen* [6]). — W roku

---

[1]) *W. Cousin*, *Cours de l'histoire de la philosophie*. Paris 1829. Wykład 5-ty i 6-ty poświęcony filozofii Indów, ściśle trzyma się *Colebrooka*.

[2]) *H. Ritter*, *Geschichte der Philosophie*, Hamburg 1829, I Bd.; str. 58—136.

[3]) Przetłómaczył skróconego Tennemanna *Artur Johnson*, Oxford 1832.

[4]) *Sur la philosophie des Hindous d'après les mémoires de Mr. Colebrooke w Nouv. Mélanges Asiat par M. Abel-Rémusat*. Paris 1829.

[5]) *Essai sur la philos. des Hindous par Pauthier*. Paris 1835.

[6]) *Dr. P. von Bohlen*, *Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegipten*, II Theile, Königsberg 1830.

1830 wydał *Fr. Adelung* pierwszą bibliografią literatury sanskryckiej; w drugiem tego dzieła wydaniu z roku 1837, znajdujemy bardzo ważne szczegóły filozofii indyjskiej dotyczące, a głównie na pracach *Colebrooka* oparte, także przegląd wszystkich publikacyj tejże filozofii i jej różnym kierunkom poświęconych [1]). Pod wpływem nadzwyczajnego uroku, jaki na ówczesnych uczonych wywierały badania nad Indyami i indyjską filozofią, powstało dzieło *Windischmanna, «Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte* [2]), którego druga i trzecia część w całości zajmuje się Indyami, pomimo zaś wielu niedokładności, odznacza się niezwykłym dla tego przedmiotu zapałem. Wypada tu jednak dodać, że zapał ten dla filozofii Indów, wkrótce przeminął. W połowie naszego wieku, zapomniano o niej prawie całkiem. Nie ustawały przecież badania specyalne, prowadzone głównie przez fachowych oryentalistów, im też zawdzięczamy, że w ostatnich latach baczniejszą znowu na nią zwrócono uwagę.

Po pracach *Colebrooka*, które utorowały drogę i stworzyły umiejętną podstawę, pozostały jeszcze trzy ważne do spełnienia zadania, a mianowicie: Wydawanie oryginalnych źródeł w jak największej liczbie, ich umiejętne i krytyczne obrobienie, oraz tłómaczenie tychże na języki europejskie, — następnie dalsze badanie systemów i szkół w duchu historycznym, połączone z rozpoznaniem i ustaleniem ich wzajemnego do siebie stosunku, — a wreszcie wyjaśnienie genezy i odtworzenie całego dziejowego myśli indyjskiej rozwoju. We wszystkich tych trzech kierunkach poczyniono od czasów *Colebrooka* ważne postępy; przypatrzmyż się im w krótkości.

Wydawnictwo i obrabianie źródeł musiało objąć trzy główne ich działy, t. j. pomniki najstarsze, t. z. *Brah-*

[1]) *Literatur der Sanskrit-Sprache von Friedrich Adelung*, 2-te verb. Aufl. St. Petersburg 1837.

[2]) *Karl. Jos. Hier. Windischmann*, *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, Bonn 1827 i 1832, 1-te, 2-te und 3-te Abth.

manas i *Upaniszadas*, następnie późniejsze zbiory śutrów, czyli aforyzmów a wreszcie komentarze do nich, bez których zrozumienie oryginałów byłoby niemożliwe. Tu zasługa rozpoczęcia pracy, należy się uczonym niemieckim. Dwóch sławnych badaczy uczyniło Niemcy kolebką studyów sanskryckich, *A. W. Schlegel* i *Fr. Bopp*; ostatni zajął się wraz z uczniami swoimi głównie stroną językową, natomiast szkoła *Schlegla* wytknęła sobie za główny cel krytyczne wydawanie tekstów, tudzież badanie indyjskich starożytności i literatury. Z uczniów *A. W. Schlegla*, odznaczył się szczególnie *Lassen*, jemu też zawdzięczamy pierwsze krytyczne wydanie i tłómaczenie filozoficznego tekstu. W roku 1832 wydał *Lassen* w Bonn p. t.: «*Gymnosophista, sive Indicae philosophiae documenta, Vol. I. Fasc. I.*», zbiór aforyzmów należących do filozofii *Samkhya*, znanych pod tytułem: *Sankhya-Karika*, i przetłómaczył takowe na język łaciński. Jestto, jak powiedzieliśmy, pierwsze krytycznie obrobione wydanie, tłómaczenie bowiem tego samego dzieła, dokonane przez *Carey'a*, a wydane w Kalkucie w roku 1811, na nazwę krytycznego nie zasługuje, zaś tłómaczenie *Colebrooka* wyszło dopiero po jego śmierci, a więc o parę lat później; pierwsze niemieckie tłómaczenie tego samego tekstu znajduje się w drugim tomie historyi filozofii *Windischmanna*. Za przykładem *Lassena*, poszedł cały szereg uczonych niemieckich i angielskich, między którymi odznaczyli się szczególnie: *Dr. Roer, Dr. Balantyne, E. B. Cowell, Prof. A. E. Gough, Fitzedward Hall, Dr. Rost, M. Haug* i wielu innych, tak, iż z każdym prawie rokiem zaczęły się mnożyć wydania i tłómaczenia. Od niedawna zaczęli w pracy tej brać udział także uczeni miejscowi, należący głównie do kasty *Bramanów*. Odkąd rząd angielski porzucił dawną swoję w Indyach politykę, a oparł system rządowy na podstawach narodowych, mieszkańcy Indyj dobrowolnie garną się i zapoznają z europejską kulturą. W nauce przyjęli indyjscy «*Pandyci*» europejską umiejętną metodę i zaczęli się nią w badaniach

nad własną posługiwać umysłowością. Z tego rodzaju pracy, niewątpliwie obfite można sobie obiecywać owoce. Seniorem krajowych badaczów na polu sanskrytu, jest znany w uczonym świecie *Radżendra-Lala-Mitra;* wydał on już sześć tomów wiadomości o sanskryckich rękopismach p. t.: «*Notice of sanskrit manuscripts*», opracował także niejeden tekst filozoficzny. — Zbieraniem i opisywaniem rękopismów zajmował się z polecenia rządu angielskiego głównie *Kielhorn*, obecnie zaś pracę tę prowadzi uczony pandyt *Bhandarkar*, który na posiedzeniach sekcyi aryjskiej, ostatniego kongresu oryentalistów w Wiedniu, bardzo ważne, nowe komunikował odkrycia. Krytyczne wydania i tłómaczenia źródeł, mieszczą się głównie w następujących zbiorach: Przedewszystkiem w wychodzącej w Kalkucie, przy pomocy rządu, *Biblioteca Indica*, następnie w «*Bombay sanskrit series*», w «*Benares sans. series*», dalej w Trübnera: «*Oriental series*»; — w ostatnich latach zaczął wychodzić pod kierunkiem *Maksa Müllera*, wielki zbiór ksiąg świętych wschodu p. t.: *The sacred books of the East*, zawierający nader cenne do filozofii indyjskiej źródła. Wszystkie te wydania wymienimy szczegółowo na właściwych miejscach. Jedyny, o ile mi wiadomo, spis znanych rękopiśmiennych źródeł do indyjskiej filozofii, wydał *Fitzedward Hall* p. t.: *A contribution towards an index to the bibliography of the indian philosophical systems, Calcutta 1859.* Dzieło to szczególną posiadające wartość, a dzisiaj już bardzo rzadkie [1]), daje nam najlepsze wyobrażenie o wielkiem bogactwie filozoficznej w Indyach literatury. — Mnóstwo także wydań i tłómaczeń mieści się w fachowych czasopismach, jako to: *Indian Antiquary, Journal of the Asiatic society of Bengal, Calcutta Review, Journal asiatique,*

[1]) Jedyny egzemplarz tego dzieła, jaki był do rozporządzenia w ministeryum dla Indyj, otrzymałem w roku 1884 w Londynie, od naczelnego dyrektora biblioteki i sekretarza stanu Dra Rosta, wraz z całym szeregiem publikacyi «Bibliotheca indica».

a szczególnie w *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. — Mówiąc o wydawaniu źródeł, musimy na zakończenie nadmienić, jak trudnem jest ściśle historyczne tychże opracowywanie, jakkolwiek bowiem tekst sam bywał bardzo wiernie i dokładnie z pokolenia na pokolenie przekazywany, to jednak rękopismy w Indyach pod wpływem klimatu, nadzwyczaj prędko niszczeją, tak, że niema prawie starszych nad tysiąc lat; być może, iż brak ten zapełnią rękopismy sanskryckie, znajdujące się w Chinach i w Japonii, które w ostatnich czasach odkrywać zaczęto. Ważne i nowe źródła do filozofii *Buddaizmu* i *Dżajnizmu*, zawiera zbiór, wydawany przez londyńskie *Pali-Text-Society*, tudzież Roczniki *Muzeum Guimeta*.

Co do drugiego zadania, t. j. obrabiania systemów i szkół w duchu historycznym, to pod tym względem od czasów *Colebrooka*, aż do roku 1876, bardzo mało zdziałano. Wszyscy późniejsi posługiwali się przeważnie jego szkicami i z niego całe przepisywali ustępy, niezadając sobie wcale trudu dalszych badań, szkicom zaś *Colebrooka* zbywa właśnie na tle historycznem. Pierwszy dopiero krok na drodze do prawdziwie historycznego rozpoznania systemów i kierunków, uczynił *Paweł Regnaud* w dwóch swoich pracach: W pierwszej z nich, która wyszła w Paryżu w roku 1876, p. t.: *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, usiłował odtworzyć historyczny rozwój filozofii, zawartej w *Upaniszadach*, w drugiej zaś, która ukazywała się w *Revue philosophique*, od roku 1876—1879, p. t. *Etudes de philosophie indienne*, przedstawił historyczny rozwój *Wedantyzmu*. Równocześnie prawie z pięknymi pracami *Regnauda*, przynoszącymi prawdziwą chlubę nauce francuskiej, zaczął *Prof. Gough* wydawać w «*Calcutta review*», szereg studyów, poświęconych także filozofii *Upaniszadów*, p. t.: «*Ancient indian metaphysics*» i *The philosophy of the Upanishads*, które w roku 1882 wyszły w osobnem wydaniu w Londynie u Trübnera. Praca *Gougha* znakomita

pod względem krytycznej i filozoficznej analizy, nie może jednak równać się co do właściwej historycznej wartości z dziełami *Regnauda*. — Dopiero za przykładem Francuzów i Anglików poszli także historycy filozofii w Niemczech, ignorujący w najnowszych czasach jakby z umysłu filozofią Indów. W roku 1883, wydał *Dr. Paweł Deussen* pierwszą w niemieckim języku historyczno-filozoficzną pracę, poświęconą systemowi *Wedanta*, p. t.: *Das System des Vedanta nach den Brahma-sutras des Badaryana und dem Commentare des Sankara über dieselben, als ein Compendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Sankara aus dargestellt.* Leipzig 1883. — To co w ten sposób ci trzej uczeni zdziałali dla *Wedantyzmu*, należałoby teraz zrobić dla innych jeszcze kierunków i systemów: wówczas dopiero będzie można mówić o prawdziwie historycznem ich poznaniu. — Niepodobna jednak zaprzeczyć, że wszystkie tego rodzaju historyczne badania przedstawiają olbrzymie trudności. Nie tylko bowiem brak nam prawdziwie starych rękopismów, ale nadto zbywa literaturze i historyi indyjskiej na wszelkich chronologicznych datach. O filozofach dawniejszych nic a nic nie wiadomo, kiedy żyli i pisali, osoby ich przedstawiają się nam w świetle zupełnie mitycznem, w przybliżeniu więc tylko i jedynie na podstawie pewnych kombinacyj, można dochodzić do uzyskania pewnego historycznego tła.

Te same trudności nastręczają się, gdy chodzi o zbadanie genezy i odtworzenie całego dziejowego indyjskiej filozofii rozwoju. — Zbadanie genezy stało się dopiero wówczas możliwe, gdy poznano dokładniej księgi święte, t. z. *Wedy*, a szczególnie najstarszą i najważniejszą między niemi *Rigwedę*. Badaniom nad *Wedami*, zawdzięcza Indologia nową podnietę i nowy rozkwit. Zpoczątku zajmowano się przeważnie najpóźniejszą epoką literatury Indów, tu zaś zbyt wygórowane nadzieje zawiodły, a zapał zaczął stygnąć. Dopiero gdy *Rosen* zajął się tłómaczeniem hymnów *Rigwedy* i odsłonił cywilizacyą o wiele dawniejszą i bogat-

szą, rzucono się z zapałem do nowego studyum, a w niem znaleziono także klucz do rozwiązania zagadki, dotyczącej początku indyjskich spekulacyj. Posiadamy nad tym przedmiotem bardzo ważne prace, przedewszystkiem w wielkiem dziele *Muira: «Original sanscrit texts»* 5 tomów w Londynie 1874, dalej w *Ludwiga: Mantraliteratur und das alte Indien,* Praga 1878; *Zimmera, Altindisches Leben,* Berlin 1879; *Bergaina, La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, Paryż 1878, wreszcie w dziele *H. Oldenberga: Buddha sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde,* Berlin 1881.

Gorzej rzeczy stoją z odtworzeniem dziejowego rozwoju indyjskiej filozofii. Jej historyi właściwie do tego czasu nie posiadamy wcale. W dawniejszej sanskryckiej literaturze, najważniejszem jest dzieło autora *Madhawa-Aczaryia,* p. t.: *Sarwa-Darśana-Samgraha* [1]), będące jednak tylko krytyczno-polemicznym przeglądem różnych systemów, ale nie ich historyą. W literaturach europejskich, cenne wskazówki do historyi systemów i kierunków, zawierają następujące dzieła: *Lassen, Indische Alterthumskunde,* (tom I-szy i II-gi w 2-giem wydaniu w Lipsku 1866 i 1874, tom III-ci i IV-ty w pierwszem wyd. 1858 i 1862). *Max Dunker, Geschichte des Alterthums* (5-te wyd. tom III-ci, Lipsk 1879), dalej *Max Müller* w swojej historyi literatury sanskryckiej, tudzież w dziele: *«Origine et developpement de la religion ètudiés a la lumière des religions de l'Inde.* Paryż 1879, także *Webera: Vorlesungen über die indische Literaturgeschichte,* Berlin 1876. Z angielskich dzieł: wstęp do tłómaczenia poematu *Bhagawad-Gita* przez *J. Cocborn Thomson,* Hertford 1854. — *Monier Williams, Indian Wisdom,* Londyn 1876.

Ogólne uwagi nad całością indyjskiej spekulacyi, rozwija *Rev. K. Banardżea* w wydanych w r. 1861: *Dialo-*

---

[1]) Wyszło w «Bibliotheca Indica» Nr. 63 i 143. Pierwszego tłómaczenia dokonał *Cowell* i *Gough.* Londyn *(Trübner's oriental series)* 1882.

gues on the Hindu Philosophy, można je także znaleść w dziele: *A rational refutation of the Hindu philosophical systems. by Nehemiah-Nilakantha Śastri-Gore* transl. by *F. E. Hall.* Kalkuta 1862.

W pracy mojej, wydanej w roku 1884, starałem się wyjaśnić genezę pesymizmu, występującego tak jaskrawo w indyjskich systemach, zarówno filozoficznych jak religijnych [1]; — krótki szkic całego dziejowego rozwoju filozofii indyjskiej, a to w porównaniu z rozwojem chińskiej, podałem w wykładzie, mianym na jednem z posiedzeń sekcyi aryjskiej, podczas ostatniego kongresu oryentalistów w Wiedniu, p. t.: «*Über die Entwickelung der philosophischen Ideen bei den Indern und Chinesen*», wyjdzie on w publikacyach tegoż kongresu.

Z nowszych historyj filozofii, uwzględniają filozofią indyjską we Francyi *Laforet* i *Fouillée,* w Niemczech *Stöckl* i *Haffner,* jednakże jeden tylko *Haffner* korzystając z najnowszych badań i przedstawień, próbuje podać obraz na historycznem tle osnuty, inni poprzestają ciągle jeszcze na tem, co napisał *Colebrooke.*

---

[1]) Powstanie i rozwój pesymizmu w Indyach, napisał Maurycy Straszewski. Kraków 1884.

II.

1. Obraz pierwotnego indyjskiego społeczeństwa i jego późniejszych przeobrażeń. — 2. Początki filozoficznych spekulacyj w hymnach Rigwedy.

1. Ludność Hindostanu powstała z pomieszania się dwóch zupełnie odrębnych ras, a mianowicie plemion pochodzenia aryjskiego z ludnością pierwotną, należącą do tak nazwanej rasy «Drawida» [1]).

Niewątpliwie Aryjczycy są przybyszami, ale zkąd i kiedy do Indyj wtargnęli, tego nie zdołano jeszcze do tej chwili dokładnie oznaczyć. Napewno możemy tyle tylko powiedzieć, że wędrówka rozpoczęła się w czasach bardzo odległych, przynajmniej na jakie dwa tysiące lat przed Chr., a odbywała się stopniowo i powoli w kierunku od północnego zachodu, ku południowemu wschodowi, hymny bowiem *Rigwedy,* owe najstarsze pomniki religijnej indyjskiej poezyi, wskazują nam górny brzeg rzeki Indus, wraz z jej dopływami, jako pierwsze, wdzierających się do Indyj ludów aryjskich siedziby [2]). Ku dolinom Jamuny i Gangesu, ku podnóżom gór Windhja, posunęły się te ludy dopiero później, stało się to zaś skutkiem wzajemnego parcia ple-

---

[1]) *Fr. Müller*, *Allg. Etnographie*, Wien 1873, str. 410—426, zalicza pierwotną ludność Hindostanu do rasy *Drawida.*

[2]) Zob. *J. Muir: «Original sanscrit Texts»*, tom II-gi str. 341—357.

mion pokrewnych, a dokonało wśród ciągłej walki z ludnością pierwotną, o ciemnej skórze i krętych włosach.

Nad brzegami Indu i w t. z. kraju pięciu rzek, nie tworzyli jeszcze Aryjczycy państw, w ściślejszem tego słowa znaczeniu, ich społeczna i polityczna organizacya była tu przeważnie patryarchalno-rodową. Ster rządu dzierżyli w rękach naczelnicy rodów, zarazem wodzowie i książęta [1]) *(râdżas)*. W ich otoczeniu przedstawiają nam hymny kapłanów i natchnionych pieśniarzy *(riszis)*, którzy wznosząc pochwalne na cześć bogów pienia, usiłują zjednać dla swojego ludu, dla swoich książąt i wodzów skuteczną pomoc nadziemskich potęg, a sobie zaskarbić przez to ziemskich panów łaski [2]). Naczelnikom rodów podlegała ludność mieszkająca po wsiach i miasteczkach, a raczej miejscach ochronnych, otoczonych wałem [3]). Starszyzna miała udział w rządzie i zbierała się na wspólne z księciem narady [4]). Dobrobyt i cywilizacya musiały być już w czasach pobytu nad Indem dosyć rozwinięte, hymny bowiem wspominają o uprawie roli, o nawadnianiu pól i łąk, o hodowaniu licznych trzód, o różnorodnych rzemiosłach [5]). Głównym jednak zajęciem były wyprawy i harce wojenne. Toczono ciągły bój z dawniejszą ludnością miejscową, która wypierana ze swoich pierwotnych siedzib, chroniła się w góry i ztamtąd niepokoiła osady aryjskich przybyszów. Walczono między sobą, spierając się o bogatsze pastwiska, o lepszą ziemię lub wodę, zabierając sobie wzajemnie trzody krów i stada koni.

Religia tego pierwotnego społeczeństwa polegała na czci, oddawanej bogom dnia i światła, dobroczyńcom świata i ludzi w przeciwieństwie do szkodliwych potęg ciemności. Świat cały i przyroda przedstawiały się aryjskim praojcom

---

1) *A. Ludwig. Mantraliteratur.* str. 249—252.

2) *J. Muir. Orig. sans. Texts.* V. str. 455.

3) Tamże str. 451. *A. Ludwig Mantraliteratur* str. 103.

4) Tamże str. 253.

5) *Muir. Or. s.* T. V, str. 464—466.

jako pole ciągłych walk między złymi a dobroczynnymi potęgami. W wichrach i burzy, w pasowaniu się promienia słonecznego z mgły powłoką i w gonitwie chmur po niebie, w następstwie dnia i nocy, ciepła i zimna, widzieli oni tę walkę, a modląc się do potęg dobroczynnego światła, oddawali się im w opiekę, przejęci ową naiwną może, ale głęboką wiarą, że pewnym działaniom naturalnym muszą odpowiadać pewne moralne przymioty. A więc *Mitra* pan dnia, strzegł wszystkiego swojem okiem niestrudzonym. *Waruna* torujący drogę wschodzącemu słońcu, bronił prawdy a nienawidził fałszu. Młodzieńcze promieniejące *Aświny*, biegnąc w złocistych przed słońcem rydwanach, darzyły człowieka zdrowiem i bogactwy. *Uszas*, córa światła wiecznie młoda, rozpraszała ciemności, odpędzała wrogów a wchodząc do każdego domu, czuwała nad śpiącymi. Błyszczący *Agni*, który siłą swoją wszystko przetrawić zdołał, arcykapłan i posłaniec bogów, niósł ku niebu ofiary a ludzi darzył dobrymi myślami i sławą. *Indra* wreszcie, bóg walki i burzy, pan wszechświata, zwalczał *Writrę* demona ciemności, oddawał słońcu sklepienie niebieskie, a *Aryom* pomagał w walce z ciemnymi a bezbożnymi *Dasjów* plemionami [1]).

Takim wyobrażeniom religijnym odpowiadała pierwotna tych ludów moralność: Ideałem było życie czynne i praktyczne — zasługą hojność w ofiarach, odwaga i bohaterstwo w boju, — obowiązkiem, szanowanie węzłów rodzinnych, szczerość, wierność i prawdomowność, — grzechem, nadużycia w grze i w napojach, — zbrodnią zaniedbywanie ofiar, kradzież, rabunek i kłamstwo. Na pracowitych a szczerych ludzi, na bohaterów szczodrych i bogobojnych, bogowie chętnem i łaskawem patrzyli okiem, spożywali ich ofiary a w zamian dawali im zdrowie silne, sto lat życia, deszcz i urodzaj, krów mnogo, wozów i koni, po śmierci zaś nowe czekały ich rozkosze w państwie Boga

[1]) Por. *Muir r. Os. T.* V. str. 69. i dalsze.

Jamy, wśród praojców ludzkiego rodu. «Każdy śmiertelnik «radby z bogami zawrzeć przymierze» — śpiewa poeta w jednym z hymnów *Rigwedy* — «każdy bogactw pra«gnie chciwie, własną radby się chlubić świetnością, by «się wzbogacić, z sercem służymy Ci gorliwem, o boski «przewodniku» [1]). Młodzieńcze więc przywiązanie do życia, chęć używania w całej pełni ziemskich dóbr i rozkoszy, — namiętne zamiłowanie w wojennym rzemiośle i wielki zapał do bohaterskich wypraw i przygód, oparty na dziecięcej ufności w opiekuńczą moc, pozyskanych hojnymi ofiarami i gorącą modlitwą bogów, a przy tem wszystkiem, niezwykle bujna i ruchliwa wyobraźnia, podsycana wspaniałością zjawisk przyrody, oto cechy tego prastarego społeczeństwa.

Niepodobna nam nawet w przybliżeniu oznaczyć, jak długo mógł się taki pierwotny stan dziejowy w całej utrzymać czystości. To tylko jest rzeczą pewną, że nawet hymny *Rigwedy*, nie przedstawiają od początku do końca jednolitego na świat poglądu. Przeciwnie, w ich treści uwidocznia się cały szereg przeobrażeń, jakim zaczęły ulegać dawna wiara i stosunki już nad brzegami Indu. Poczynając od obrazów najpierwotniejszego patryarchalnego życia, prowadzą one nas aż do czasów, w których jakiś dziwny niepokój ogarnia ludy, krainę pięciu rzek zamieszkujące. Ciasno zaczyna im być w ich dawnych siedzibach, pchają się więc całą masą ku południowemu wschodowi, ku brzegom świętej rzeki *Saraswatî* [2]). Ale u własnych pobratymców spotykają się z oporem. Król plemienia *Tritsu Sudâs* i jego kapłan śpiewak *Waśisztha*, stają do walki, i w wielkiej bitwie 10 królów nad brzegami rzeki *Paruszni*, w bitwie opiewanej w jednym z najpiękniejszych hymnów *Rigwedy* [3]), odpierają napaść połączonych północ-

[1]) *A. Ludwig. Der Rigveda.* I. str. 230 hymn. 214.

[2]) Zob. *Muir. Or. s. T.* II. sekc. III. str. 397—405.

[3]) *Ludwig Rigweda* str. 655 hymn. 1095.

no-zachodnich ludów. Są to ostatnie wielkie postacie przemijającej już pierwotnej epoki. W końcu musiało plemię *Tritsu* ulec, gdyż znika zupełnie z widowni; niczem zaś niepowstrzymana nawała ludów przekracza rzekę *Saraswati*, rozlewa się na południowy wschód i zajmuje żyzne ale gorące i wilgotne równiny *Jamuny* i *Gangesu*. Tu po wielkich ludowych ruchach i wędrówkach, mogących iść w porównanie tylko z późniejszymi wędrówkami pokrewnych plemion germańskich, po długoletnich bohaterskich walkach, których mętne wspomnienia posłużyły za wątek do indyjskich epopei, przychodzi nareszcie do ustalenia się nowego społecznego i politycznego porządku. W jaki sposób dokonał się w łonie aryjskich społeczeństw, ten zupełny w każdym kierunku przewrot pierwotnych stosunków, trudno zaiste dokładnie wyśledzić, zbywa nam bowiem w tej najciemniejszej, z tylu ciemnych w dziejach indyjskich epok, na wszelkich ściślejszych datach i wskazówkach. Podobnie tylko, jak geolog w warstwach ziemi czyta pierwotne jej losy, tak tu może badacz dziejów z nagromadzonych warstwami płodów umysłowych złożyć przynajmniej zbliżony do prawdy obraz wewnętrznych społeczeństwa przeobrażeń.

Wśród rozwidniającej się więc nieco nad Jamuną i Gangesem pomroki dziejów, dostrzegamy, że przedewszystkiem zupełnej uległy już zmianie polityczno-społeczne stosunki.

W hymnach *Rigwedy* mamy, z jednym tylko wyjątkiem [1]), zachowany obraz organizacyi patryarchalno-rodowej, w późniejszych natomiast pomnikach literatury *Wed*, w pomnikach powstałych już nad Gangesem, przedstawia się ustrój społeczny i polityczny zupełnie odmiennie. Federacye walczących wspólnie o nowe siedziby plemion i rodów, przekształciły się w wielkie państwowe organizmy,

[1]) Wyjątek ten stanowi hymn, «*Purusza-Sukta*» *Ludwig, Rigweda*, II, str. 574, Nr. 947.

społeczeństwo zaś i jego różne warstwy ułożyły się w kasty, dla których naturalną podstawą stał się stosunek zwycięzców do zwyciężonych. Ludność ciemną, podbitą, a stojącą pod każdym względem o wiele niżej od białoskórnych *Aryów*, zepchnięto na najniższy szczebel hierarchii społecznej i odgraniczono nieprzekraczalnym wałem wzgardy, przesądu i nienawiści. W ten sposób powstał główny podział na kasty uprzywilejowane i kasty niewolnicze [1]).

Nad ustaleniem i dalszym rozwinięciem organizacyi kastowej pracowali głównie kapłani, przemożne zaś stanowisko, jakie w ciągu wieków dla siebie wywalczyć zdołali, jest bardzo naturalnym psychologiczno-społecznym wynikiem tej roli, którą w pierwotnej *aryjskiej* religii odgrywały modlitwy i ofiary.

Dla ludów niewypuszczających prawie oręża z dłoni, a wyobrażających sobie świat cały i przyrodę jako pole ciągłych walk między potęgami światła i ciemności, dla ludów takich musiała przychylna pomoc i opieka bogów szczególniejsze posiadać znaczenie. Człowiek zaś przedstawiając sobie, jak wszędzie tak i tu, bogów na obraz i podobieństwo własne, czemżeż mógł w mniemaniu swojem najłatwiej pozyskać ich łaskę i względy? Zapewne tylko tem, czem i ludzką można sobie kupić przychylność, a więc prośbą, chwałą a nadewszystko datkiem. Usposobienie aryjskich plemion było pierwotnie nawskróś realistyczne. Nadewszystko cenili życie i dobra doczesne. Bogów pojmowali tak samo. Jeżeli ludzi można hojnym kupić datkiem — to bogów również, — jeżeli człowiek łaknie potraw i napojów — to bogowie spożywają je nie mniej chętnie. Jak jadło człowieka — tak ofiara zasila boga, — odurzający trunek dodaje sił i odwagi tak jednym jak drugim. Był też jeden szczególnie rodzaj ofiary, który w aryjskiej re-

---

[1]) Sanskrycki wyraz «*warna*» kasta, oznaczał pierwotnie kolor, farbę. Jest to najlepszym dowodem, że podstawą podziału na kasty stał się kolor skóry. Zob. *Lassen*, *Ind. Alterthumsk.* l. str. 615.

ligii wyjątkowe posiadał znaczenie tj. ofiara z upajającego napoju, wyciskanego z rośliny *Soma*. Hymny *Rigwedy* w niejednym opiewają miejscu, jak bogowie zasilani ofiarowanym im napojem *Soma*, stają do walki z potęgami ciemności i wielkie odnoszą zwycięstwa [1]). Jako psychologiczne takich wyobrażeń następstwo wyrabia się z czasem wiara, że bogowie ofiar potrzebują, że ich łakną, straciliby bowiem, niezasilani nimi, moc swoję i potęgę. Ofiary te spełniali pierwotnie sami naczelnicy rodów lub książęta [2]), nie byłoby więc miejsca dla kapłanów, gdyby nie inna jeszcze nader ważna okoliczność.

Aryjczycy byli, jak każde plemię rycerskie, obdarzone bujną a ruchliwą wyobraźnią, nadzwyczaj próżni i chełpliwi. Chęć używania i dziecinną bojaźń bogów łączyli z niezwykłą na wszelkie pochwały czułością. Nie zbywało im też, wobec gorącości uczuć religijnych a w otoczeniu najwspanialszej przyrody, na poetyckich natchnieniach. Nieustannie hymny *Rigwedy* wspominają o osobistościach natchnionych, o mężach obdarzonych szczególnym darem poezyi, którzy przebywając na dworach książąt opiewali chwałę ich czynów. »Jak królów pochwalne pienia, tak *Somę* mleko uzacnia» [3]). Czego zaś możni tego świata chętnie słuchali, tego równie chciwie pragnęli bogowie. I dla nich więc taka dopiero ofiara była przyjemną i pożądaną, z którą łączyła się gorąca prośba i z prawdziwego natchnienia płynąca pochwała. — W ten sposób powstały hymny *Rigwedy*, owe niezrównane z niczem pomniki najstarszej poezyi religijnej; — mamy też w tym zbiorze hymnów mnóstwo miejsc wskazujących dobitnie, że ofiara bez modlitwy żadnej nie miała wartości [4]). Któż zaś miał śpiewać owe pochwalne na cześć bogów pienia?

---

[1]) *A Ludwig. Rigweda* II. str. 421—523.

[2]) Zob. *Zimmer Alt. Ind. Leben* str. 195.

[3]) *Rigweda* II. str. 427. hymn 800.

[4]) Zob. ustępyp rzytoczone u *Zimmera Altindisches Leben* str. 168.

Dar do poezyi nie zawsze szedł w parze z książęcą godnością, pomagali więc książętom i towarzyszyli ze swoimi śpiewami przy ofiarach ci sami poeci, którzy przebywali w ich otoczeniu, używając w ten sposób swojego poetycznego daru tak dobrze dla chwały ziemskich jak niebieskich panów. Gdy zaś ofiara odniosła pożądany skutek, umieli z tego korzystać. Dowodzili książętom, że gdyby nie ich skuteczne prośby, bogowie nie byliby się tak łaskawymi okazali, sutych przeto dopraszali się darów. Z drugiej zaś strony książęta nie zaniedbywali tem hojniej wynagradzać śpiewaków, im obfitszą była owa mniemana łaska bogów, im szczerszą ufność w ich opiekę, a bardziej dziecinną obawa przed ich gniewem [1]). W takichto warunkach rosły w powagę i znaczenie owe rody śpiewaków, w których poezya religijna tradycyą przechodziła z ojca na syna.

Na schyłku epoki pierwotnej, a w czasach rozpoczynających się wędrówek ludów, poeci pełnią już nie tylko rolę śpiewających hymny, ale biorą się także do składania publicznych ofiar w imieniu księcia i ludu. Chełpiąc się szczególniejszą łaską bogów, zaczęli swoje osoby uważać za wyjątkowo uzdolnione nie tylko do śpiewania hymnów, ale do wszelkich czynności religijnych wogóle. «*Purohita*» nazywał się taki śpiewak, który początkowo był tylko przybocznym kapłanem księcia, następnie zaś stał się urzędowym ofiarnikiem całego plemienia. Jestto najdawniejsza forma indyjskiego kapłaństwa. Powoli zwyczaj zmienił się w prawo. Czasy wędrówek, czasy walk i ciągłych sporów umieli ci kapłani śpiewacy na swoję wyzyskać korzyść. Służąc jednym przeciw drugim, podnosili swoje zasługi przy każdej nadarzonej sposobności, klęski kładli na karb lekceważenia, zwycięstwa na karb nagrody za książęcą hojność.

Stawszy się jedynymi pośrednikami między światem

[1]) *Zimmer Altind. Leb.* str. 169, przytacza odpow. ustępy z *Rigwedy*.

bogów i ludzi, usiłowali uczynić tak znajomość hymnów, jakoteż sposoby spełnienia ofiar swoją wyłączną własnością, swoim tajemniczym skarbem i przywilejem. A był to zaiste przywilej niemałej wartości. Wszak bogowie chętnie słuchali hymnów, a ofiar nawet potrzebowali, gdyż ofiary, a nadewszystko napój *Soma*, czyniły ich zdolniejszymi do walki i zwycięstwa. Pod pewnym więc względem byli nie tylko ludzie, ale i bogowie zależni od tych, którzy ofiary spełniać umieli. Jakżeż więc wysokie musieli mieć o sobie i o wiedzy swojej wyobrażenie kapłani, skoro sądzili, że bez nich nie mogą obejść się nawet bogowie. Nic dziwnego przeto, że rosnąc w dumę, uczuli się potężniejszymi od samych bogów, i że się z czasem nie tylko nad ludzi, ale nad wszelkie wywyższyli stworzenia. Zazdrośni o swoję tajemniczą wiedzę odgraniczyli się najściślej od reszty społeczeństwa. Wstęp między siebie zamknęli dla wszystkich, którzy nie będąc potomkami dawniejszych rodzin śpiewaków-kapłanów, nie zostali wtajemniczeni w ich wiedzę. Utworzywszy zaś w ten sposób najpierwiej między sobą ściśle zamkniętą faktyczną kastę, postarali się, aby ustrojowi kastowemu nadać sankcyą religijno-prawną. Takim zamiarom kapłanów sprzyjał brak zmysłu historycznego w narodzie, i szybkie zacieranie się w pamięci wszelkich dokładniejszych dziejowych wspomnień, a to skutkiem bujającej w bezmiarach wyobraźni. Usiłowali więc dowodzić kapłani, że kasty istniały zawsze, gdyż początek ich ugruntowany w odwiecznym porządku wszechświata; w tym celu potworzyli odpowiedne kosmogonie, między którymi najstarszą zawiera słynny hymn *Rigwedy Purusza-sûkta*, w tym samym wreszcie celu przejęli od ludów zwyciężonych wiarę w wędrówkę duszy po śmierci [1]).

Nie od razu jednak zdołali kapłani utrwalić swoje nowe stanowisko; stało się to dopiero po długich i ciężkich walkach z nader możną i wpływową opozycyą ze strony książ-

[1]) O czem niżej.

żąt i wojowników, którzy widząc rosnący wpływ kapłaństwa, długi czas jego przewadze poddać się nie chcieli. W tekstach starosanskryckich przechowało się całe mnóstwo szczegółów dowodzących, jak zaciętą i długą musiała być w Indyach owa walka między władzą świecką a kościelną, czyli między stanem wojowników a kapłanów [1]).

Po ustaleniu się więc nowego porządku rzeczy, przedstawiały Indye gdzieś już koło 9 lub 8-go stulecia przed Chr. miej więcej obraz następujący:

Aryjskie ludy opanowały całe północne i środkowe Indye od pasma gór Himâlaja aż po Dekhan, od jednego do drugiego oceanu. Plemiona północno-zachodnie mieszkające nad Indem i po tamtej stronie rzeki Saraswati pozostały prawdopodobnie przy swoich dawnych urządzeniach, natomiast nad Jamuną i Gangesem wśród szerokich równin, gdzie klimat większą przedstawiał jednostajność, gdzie krew *aryjska* znacznemu uległa pomieszaniu z krwią ludów pierwotnych, niższych pod względem rasy i umysłowego rozwoju, potworzyły się potężne państwa, zorganizowane w kastowym porządku a rządzone despotycznie przez królów, należących do kasty wojowników. Kapłani jednak zajmowali już wówczas stanowisko górujące, uważali się za jedynych pośredników między światem bogów a ludzi, wmawiali w siebie i w drugich, że utrzymując przez modlitwy i ofiary porządek w wszechświecie, zyskali nawet nad bogami przewagę. Drugą również uprzywilejowaną kastę tworzyli wojownicy *Kszatria:* w jej skład weszły wszystkie dawne rody książęce, rody naczelników i bohaterów czyli cała dawna aryjska szlachta. Kapłani na kaście tej, o ile uznawała ich wyższość, chętnie polegali, szukając u nich materyalnej siły i poparcia [2]), ale władzy królów nad sobą przecież uznać nie chcieli. Jednak opozycya kasty

[1]) Porównaj *J. Muir Or. s. T. I.* Rozdz. IV. str. 296—400. *Early contest between the Brahmans and the Kshatryas.*

[2]) Zob. *A. Ludwig Mantraliteratur* str. 235.

wojowników nie była wówczas jeszcze zwalczona: objawiała się ona na polu politycznem i społecznem, a, jak zobaczymy dalej, także i na polu umysłowem. Niższe zaś kasty pogrążone były w zupełnej gnuśności i ciemnocie. Lud *Waiśja,* jakkolwiek należący do *Aryów,* przeszedł powoli w stan zupełnego poddaństwa i stał się przedmiotem wyzyskiwania dla klas wyższych, podczas gdy ludność pierwotna, tworząca kastę *Śûdra* i różne inne kasty mieszane, rozmnażając się nadzwyczaj szybko, przedstawiały obraz najwyższej nędzy i upadku.

Moralność społeczna wcale świetną nie była: wyuzdane nadużycia, rozpasane namiętności i zbrodnie, były na porządku dziennym, na dworach zaś królów i książąt panował niesłychany zbytek i przepych. Wszystko, na co tylko urocza kraina zdobyć się mogła, leżało u stóp mocarzy, dla podniesienia otaczającej ich aureoli, dla dogodzenia ich zachceniom. Teksty sanskryckie z tych czasów wspominają o przepysznych pałacach, o haremach, o licznej a różnorodnej służbie, o wspaniałych ucztach, polowaniach i t. d. [1]). Obok tego wszystkiego zaś, rozwijał się niezwykły ruch umysłowy, którego ogniskami były szkoły kapłanów i dwory królów. Zobaczmyż teraz, jakiego to rodzaju był ten ruch umysłowy, i z jakich powstał początków.

---

2. Pierwsze ślady, budzącej się w umyśle ludzkim rozwagi, należy odnieść w Indyach do czasów bardzo odległych. Już w dawniejszych nawet hymnach *Rigwedy,* w pieśniach z cechą wybitnie staroświecką, można wskazać ustępy, w których obok wylewów gorącego religijnego uczucia, przebija się pewna skłonność do myślącego zastanawiania się nad światem.

Znalazłszy się w otoczeniu najwspanialszej przyrody,

---

[1]) Zob. dodatek do *Zimmera, Altindisches Leben. Ein Culturbild aus dem Jadżurweda*, str. 425—428.

śpiewak *aryjski* staje nieraz w niemym, wobec jej majestatu, zachwycie, i zamiast puszczać wodze wyobraźni, skupia siły ducha i zaczyna rozmyślać. Ze zdumieniem więc patrzy na słońce, będące źródłem wszelkiego na ziemi życia, które «niczem nie podparte, nie zawieszone a ku dołowi zwrócone, przecież nie spada» [1]), drugiego zastanawia, «gdzie się na dzień podziewają gwiazdy» [2]), inny sławi znowu jako cud największy, że wszystkie rzeki płyną do morza, a przecież go nigdy napełnić nie mogą [3]). Oto są pierwsze refleksye zrywającego się do badawczej pracy umysłu, naiwne jeszcze i dziecinne, a przecież niezmiernie doniosłe; prowadząc bowiem myśl do poczucia panującego w świecie ładu i porządku, są jedynym możliwym filozofii początkiem. Wszakże zjawiskiem między wszystkimi najbardziej zdumiewającem, jest właśnie ów dziwny ład i porządek, jaki w całym objawia się wszechświecie: Słońce z niezmienną prawidłowością codziennie wschodzi i zachodzi — «dzień i noc znają godzinę, w któ«rej ciemna, jasnej ma ustąpić siostrze, nie zatrzymują się «ani na chwilę, różne barwą, tej samej przecież myśli, «kroczą nieustannie po nigdy nie kończącej się drodze» [4]), pory roku również w niezmienny po sobie następują sposób, a «księżyc zawsze na przemian ze słońcem wędruje «po niebie samotny wśród wielu, rośnie i maleje, wczoraj «zmarły — dzisiaj zmartwychwstaje» [5]).

Naturalną jest rzeczą, że uczucie religijne wprowadza tego rodzaju spostrzeżenia w związek ze światem bogów, ale myśl uczuwa potrzebę dochodzenia, dlaczego tak się dzieje a nie inaczej? Dlaczego w życiu i działaniu człowieka wszystko tak zmienne i znikome, podczas gdy tam wysoko na niebie i tu w przyrodzie taki zawsze niezmienny

[1]) Por. *Adolf Kaegi*, *der Rigweda* str. 39, Lipsk 1881.
[2]) *Ludwig*, *Rigweda* hymn 81, 10.
[3]) Tamże hymn 84. 6.
[4]) Tamże hymn 5. 1, 2, 3.
[5]) Tamże hymn 641. 5.

panuje porządek. Przecież na podstawie chaotycznych walk, zachceń i namiętności poszczególnych bóstw, niepodobna go pojąć i zrozumieć.

Wyrabia się zatem przekonanie, że w świecie bogów musi także jakiś wyższy panować porządek, na którego określenie aryjscy pieśniarze posługują się wyrazem «*r'tam*» [1]. A więc, czy mówią o niezmiennem następstwie zjawisk w przyrodzie, czy o słońcu, nazywając je «wyższego porządku czystem, dla każdego widocznem obliczem» [2], czy o bogach «ładu krzewicielach», spełniających «święte dzieła porządku wszechświata», lub «wzrosłych w wyższego porządku przybytkach» [3], czy wreszcie o potrzebie przestrzegania odwiecznych praw w życiu, a szczególnie przy religijnych obrządkach, to we wszystkich tych wypadkach występuje u nich pojęcie owego «*r'tam*», jako pierwsze głębsze prawdziwie filozoficzne pojęcie, prowadzące do zrozumienia świata jako całości, którą ład i prawo przenika. Ztąd do zastanowienia się nad początkiem i przyczynami istnienia świata, był tylko krok jeden, który też nie omieszkała uczynić nawet ta pierwotna, jeszcze w młodzieńczą szatę poezyi przybrana refleksya. Spotykamy więc w hymnach, widocznie późniejszych, takie n. p. pytania: «Cóż to było za drzewo, z którego niebo i ziemię wyciosały bogi» [4]? Albo «o niebo i ziemię pytam was o mędrcy, co było pierwiej, co powstało potem, jak się to stało, że istnieć zaczęły» [5]? W innych znowu hymnach, a mianowicie takich, które już do najpóźniejszych zaliczyć nam wypada, poeci pytają to o drogę, która z nicości do bytu prowadzi, to o wszech-

[1]) Por. uwagi nad znaczeniem wyrazu «*r'tam*» u *Ludwiga Mantraliteratur*. Str. 284—292 i u *M. Müllera, Origine et Developpement de la Religion*. Paris 1879, str. 213—225.

[2]) Zob. *A. Ludwig, Die philos. und relig. Ansch. des Veda*. Prag. r. 1875, str. 15—18.

[3]) Tamże.

[4]) *Ludwig, Rigweda* Hymn. 155, 4 i 234, 7.

[5]) Tamże. Hymn 173, 1.

bytu pierwiastek, upatrując go raz w wodzie, drugi raz w ogniu, albo w jakimś zarodku, który ukryty gdzieś poza niebem i ziemią, wsiąknał w wody i stał się świata początkiem [1]). Niejednokrotnie myśl wątpi w możność rozwiązania tego rodzaju zagadki: «Tego, który to zrodził, nigdy «nie poznacie, — gdyż między nim a wami, leży coś trze«ciego, — ciesząc się życiem śpiewak, jąka się nieśmiało — «jakby mgłą zewsząd otoczony złudną» [2]). — A przecież pytania raz poruszone, niepokoją umysł i domagają się koniecznie odpowiedzi. Gdzież mogli jej szukać aryjscy pieśniarze? Ich wyobraźnią i uczucia, zaprzątał jedynie i wyłącznie świat bogów, z którym przez modlitwy i ofiary, starano się utrzymać ciągły i jak najściślejszy związek; skoro więc panujący w świecie porządek zaczął pobudzać myśl do rozwagi, — wówczas nad realistycznem poczuciem przeważyły usiłowania, które całą działalność spekulacyi przeniosły w sferę nadziemską; trzeba zaś wiedzieć, że wyobraźnia pierwotnych Aryów, była niezmiernie płodną w wynajdywaniu i tworzeniu coraz to nowych bóstw. Skutkiem tego, powstała wielka ich mnogość. Każde plemię miało swoje szeregi bogów, a ponieważ gorące uczucia religijne nie pozwalały na ubliżenie jednym wobec drugich, wszystkim więc przyznawano jednakowe przymioty. Każdy był najpotężniejszy, każdy najsilniejszy, w boju dzielny i niezwyciężony, tysiącooki, wszystko wiedzący i t. d.: «Żaden z was, o bogi, nie jest małym, — «żaden słabem nie jest dzieckiem! — wszyscy zarówno «wielcy jesteście! [3])... Wytworzył się z tego powodu wielki w mitologii zamęt. — W epoce wędrówek, gdy różne

[1]) Woda jako dobroczynny żywioł, jest wogóle w hymnach bardzo często wielbiona, porówn. u *Ludwiga* hymny 244, 18—23, 179, 180, 183, 217 i wiele innych. Ogień również jest przedmiotem czci, geneza świata z ognia przedstawiona w hymnie 945, o zarodku wspólnym wszystkim bogom, który wsiąknał w wody, jest mowa w hymnie 156.

[2]) *Ludwig Rigw.* Hymny 156, 7.

[3]) Tamże. Hymn 232.

aryjskie plemiona w bliższy z sobą weszły związek, gdy w rodach kapłańskich zaczęła wyrabiać się kastowa solidarność, a spuścizna duchowa różnych plemion przechodzić na własność jednej społecznej warstwy, wówczas okazała się potrzeba usunięcia tego zamętu, a to choćby tylko w interesie porządku, jaki przy modlitwach i ofiarach zachować należało. Rozpoczyna się przeto już w poezyi hymnów praca asymilacyjna, podniecana rozbudzonym poczuciem panującego w świecie ładu, a ułatwiona tą okolicznością, że rozmaitym bóstwom też same przyznawano przymioty. Postacie więc bogów do siebie zbliżonych, zlewają się i łączą, inne znowu mniej wydatne, zacierają się, bledną i schodzą na drugi, a nawet trzeci plan.

Jednakże we wszystkich tego rodzaju jednoczących dążeniach pierwotnej indyjskiej spekulacyi nie szukajmy tego, czego w nich być nie mogło, nie szukajmy ani logicznej konsekwencyi ani systemu; są to wszystko pierwsze niejasne, nieokreślone, raczej instynktowe próby myślenia, ulegającego jeszcze zupełnie wpływom wyobraźni, Nie można się też dziwić, że w jednych hymnach jedne, w drugich inne znowu boskie potęgi lub abstrakcyjne pojęcia bywają podnoszone do znaczenia najwyższych a pierwotnych sił twórczych. Są to właśnie następstwa powolnego zacierania się osobistości poszczególnych bogów. Wśród tego wszystkiego zaś najwyraźniej można dostrzec, jak myśl coraz dojrzalsza pragnie wybrnąć z zamętu sprzecznych poglądów, jak pragnie dojść do jakiegoś ściślejszego pojęcia jedności bóstwa i pierwszej przyczyny istnienia.

Między hymnami *Rigwedy* znamy głównie trzy, w których dążenie to objawia się w sposób już dosyć jasny i wyraźny.

Jednym z nich jest tak zwany hymn *Puruszaśûkta,* jedyny w *Rigwedzie*, w którym mowa o kastach a w treści zawierający pierwszą właściwą kosmogonią [1]). Powstanie

---

[1]) U *Ludwiga* oznaczony Nrem 947; na język polski przetłómaczył go *Dr. Hanusz*, Bibl. warsz. rok 1885, tom IV str. 138—139.

świata przedstawia się tu jako wynik jakiejś pierwotnej, spełnionej na bóstwie ofiary. *Purusza* czyli duch wszechświata miał być tym przedmiotem ofiary, z której powstały księgi święte i kasty, z której powstał *Indra* i *Agni*, niebo i ziemia, rośliny i zwierzęta. Tu więc myśl ludzka wznosząc się ponad fantastyczne postacie bogów, wnioskuje z roli, jaką w życiu odgrywały święte obrządki ofiar, i przychodzi do przekonania, że ofiara musiała być początkiem istnienia [1]). Tego rodzaju wyobrażanie sobie świata, jako powstałego z ofiary spełnionej na najwyższej istocie, ma już cechę nową a z dawniejszymi wyobrażeniami niezupełnie zgodną.

Drugim tu należącym hymnem jest ten, którego każda strofa kończy się zapytaniem: «kto jest ten bóg, którego przez ofiary czcimy? [2]). W tym ciągle powracającem pytaniu przebija się wyraźny niepokój, myśl szuka jakiegoś boga wyższego nad wszelkie inne bogi, boga, który jest źródłem życia i siły, którego wielkość zwiastują góry śnieżyste, morze i strumienie, a którego ani poznać ani zgłębić nie podobna. Cała dawniejsza mitologia poecie tu już nie wystarcza, wzbija się aż ku najwyższej a tajemniczej jedności, ogarniającej wszystko, nazywając ją w końcu «*Pradżâpati*» : «*pan stworzenia*». Zobaczymy, jak doniosłą rolę odgrywa wyraz ten w późniejszych spekulacyach kapłanów.

Najważniejszym jednak ze wszystkich trzech jest hymn t. z. *Nâsadyaśukta* [3]), który w dosłownem — o ile to możliwe — tłómaczeniu opiewa jak następuje:

---

[1]) Są jeszcze dwa inne hymny, w których bóstwo przedstawione jest jako przedmiot ofiary u *Ludwiga* hymn 155 i 762. W pierwszym *Wiswakarman* ofiaruje siebie, a dalej niebo i ziemię; w drugim ofiara przedstawiona jako najpierwotniejszy fakt w wszechświecie por. *Muir O. S. T. V.* Str. 372.

[2]) U *Ludwiga* 948; tłóm. *Dra Hanusza*, Bibl. warsz. jak wyżej str. 137.

[3]) U *Ludwiga* 946. Niniejszy przekład opiera się na tłómaczeniu *Ludwiga* i tekście zamieszczonym u *Muira O. S. T.* V. 356; tłóm. *Dra Hanusza*, Bibl. warsz. jak wyżej str. 135.

«Nie było wówczas nicości i bytu nie było,
«Przestrzeń, a za nią niebo nie istniały wcale.
«Cóż tak potężnie wszystko zakrywało?
«Czem była głębia niezmierzona?

«Śmierci nie było i nieśmiertelności,
«Ni dnia, ni nocy odmian nie bywało;
«Jedność o własnej oddychała mocy,
«I nic się nie różniło od niej.

«Ciemność była; w ciemności zatopiony
«Wszechświat oceanem był bez odmiany,
«Potężny, zewsząd nicością otoczon,
«Pod ciepła żyć zaczął działaniem.

«Miłość się pierwsza w nim wówczas zbudziła
«I ducha pierwszem stała się nasieniem,
«Mędrcy zaś myślą w sercach swych odkryli,
«Że bytu on węzłem z nicością.

«Gdy sznur mierniczy w poprzek rozciągnięto
«Cóż było pod nim, co nad nim istniało?
»Tam moce twórczym ciężarne nasieniem,
«Tu *swa-dhâ* [1]), tam natężenie.

«Któż wie zaprawdę, kto zwiastować może,
«Gdzie zrodzon powstał ten wszechświat wspaniały!
«Bogowie później powstali od niego,
«Wszechświata czyż znany początek?

«Wie o nim chyba ten, kto z łona swego
«Ten wszechświat wydał, lub też sam go stworzył
«W najdalszych będąc mu strażą przestrzeniach;
«A może i on nie wie tego!

Nad hymnem tym, będącym jednym z najstarszych pomników filozoficznego myślenia, wypada nam zastanowić się nieco dokładniej, jesteśmy tu bowiem u źródła wszystkich kierunków późniejszej filozofii indyjskiej.

Przedewszystkiem uderza nas tu niezmiernie śmiały

---

[1]) Absolut.

połot spekulacyi. Myśl, niezadowolona z mitologicznych konstrukcyj, zmierza wprost do uchwycenia pierwotnej jedności. Rożnice, tak realne jak mitologiczne, tracą dla myśli wszelką wartość, najwyższa zaś jedność, za którą i w innych już hymnach poeci śledzili [1]), pojętą jest jako niebędąca ani bytem, ani nicością w realnem słów tych znaczeniu. Pojęcia bytu i nicości dosyć często przychodzą u późniejszych wedyjskich pieśniarzy [2]); przedstawienie bytu jako powstałego z nicości, nicości zaś jako stanu pierwotniejszego, powtarza się nieraz [3]). Otóż tu w naszym hymnie, radby poeta sięgnąć myślą jeszcze dalej. Niezmordowany w asymilacyjnych dążeniach umysł, pragnie zjednoczyć przeciwieństwa bytu i nicości w pojęciu jakiejś jeszcze pierwotniejszej jedności [4]). Z drugiej jednak znowu strony, ta jedność nie jest jeszcze wolną od pewnych zmysłowych przymieszek: oddycha, żyć zaczyna pod wpływem ciepła *(tapas)*, a w stan realnego istnienia, wprowadzają ją budzące się chuci *(kâma)*, które są równocześnie przedstawione jako pierwszy zaród duchowości. Zobaczymy, jak późniejsze spekulacye pozbywają się i tych nawet resztek realizmu. — Myśl i wyobraźnia poety, wzbija się śmiało w nadzmysłowe krainy, ale jak trudny dla niej ztamtąd powrót! jak trudne przejście do realnego bytu! Pomaga więc sobie środkami, z zasadniczem pojęciem jedności niezgodnymi, a powstanie świata wyobraża sobie nie jako wynik ofiary, ale jako wynik budzących się pragnień. Gdy zaś później resztki realizmu znikły, gdy miłość i pragnienia pojęto jako mające źródło swoje w osobistem

[1]) Por. *Ludwiga* hymn 415, 951 i inne.

[2]) Por. tamże hymn 949. *Taittirîya Aranyaka* przypisuje rozwój bytu z niebytu siedmiu *riszis* (mędrcom pieśniarzom), co dowodzi najlepiej, że pojęcie bytu i niebytu było znane już w epoce *wedyjskiej* por. *Muira* O. *S. T.* V. 359.

[3]) Bardzo często także w późniejszych spekulacyach, o czem niżej.

[4]) W ten sposób wyjaśnia myśl hymnu najstarszy komentarz do niego znajdujący się *Śatapatha-Brâhmana* u *Muira O. S. T.* V, 358.

złudzeniu; wówczas musiał przerwać się ten jedyny węzeł, łączący tu jeszcze byt bezwzględny ze zmysłowym; pozostała tylko jedność równa nicości, a w tym wypadku świat rzeczywisty musiał stać się zupełnie niezrozumiałą dla myśli zagadką. W strofie piątej, znowu mamy ślady drugiego kierunku filozofii indyjskiej, kierunku realno-dualistycznego, który rozwinął się w systemie *Sâmkhyam*, są tam zestawione dwa pierwiastki: pierwotne siły (może duchowe) z jednej, potencye (materya) z drugiej strony [1]. W dwóch zaś ostatnich strofach widoczne są objawy pewnego rodzaju zwątpienia. Myśl wzniosła się do takich wyżyn, że ogarnia ją niepokój. Naraz wszechświat wydaje się poecie tak wielkim i tak nieskończonym, iż chyba ten tylko może coś o jego początku wiedzieć, kto go czy stworzył, czy zrodził; to ostateczne raz jeszcze zawahanie się spekulacyi kończy się pełnym zwątpienia wykrzyknikiem: «A może i on nie wie tego». Ten koniec jest najbardziej charakterystyczny, jego to można uważać za punkt wyjścia tych wszystkich późniejszych spekulacyj, które przedstawiają stworzenie jako bezwiedną emanacyą z łona pierwotnej jedności.

Na takie więc tory zaczęła wchodzić religijno-filozoficzna spekulacya Indów, nawet już w tych czasach odległych, w których zbiory hymnów nie były jeszcze całkowicie zamknięte, a zapewne i nowy porządek społeczny nad Jamuną i Gangesem nie zupełnie ustalony. Wszystko składało się, aby powoli osłabiać w umysłach indywidualizm i realistyczne poczucia. Jeżeli w spekulacyach pieśniarzy-kapłanów osoby bogów zaczęły blednąć, to w życiu kastowem osobistość człowieka zaczęła drobnieć i maleć. Wpływ gorącego a wilgotnego klimatu, odbierał woli chęć do czynów i tępił hartowne niegdyś w bojach dusze. Wspaniała przyroda, pełna cudów niewidzianych, przygniatała

[1]) I ta myśl powtarza się w innych hymnach, por. u *Ludwiga* hymn 171, gdzie jest mowa o pierwotnej myśli ojca *(Dyaus)* i własnej samoistnej sile matki ziemi *(Prithiwî)*.

człowieka, a wyobraźni jego żadnej nie stawiała tamy. W bezmiarach oceanu, w gór ogromach, nieskończoność przemawiała do człowieka, z nieprzepartą ku sobie pociągając go siłą. Myśl w nią zapatrzona wzniosła się na wyżyny takiej abstrakcyi, iż wkońcu znikł dla niej wszelki skończony byt, a zatraciła się cała świata różnorodność...

III.

1. Dalszy rozwój spekulacyj kapłanów — teorya wędrówki dusz. — 2. Powstanie samoistnej metafizyki, opartej na pojęciu «*Atman*».

1. Oprócz czterech zbiorów pieśni świętych, z których — mówiąc nawiasem — najstarszym i jedynie oryginalnym, jest zbiór *Rigwedy* [1]), posiada religijna i filozoficzna literatura Indów innego jeszcze rodzaju płody umysłowe. Są to traktaty pisane prozą, lub takie, w których proza miesza się z poezyą. Jakkolwiek ugrupowane około hymnów, różnią się przecież od nich zasadniczo, tak pod względem formy jak i treści, stwierdzając w sposób niezbity swoje późniejsze pochodzenie i odmienne warunki, wśród jakich powstały. Niepodobnem jest wprawdzie poprowadzenie ścisłej linii granicznej między epoką hymnów a chwilą rozpoczęcia tej nowej pracy umysłowej [2]), nie-

[1]) Do poczwórnego zbioru hymnów *Mantra* należy *Rik*, *Sâman*, *Jadżus*, *Atharwan;* najstarszym jest zbiór *Rik* czyli *Rigweda*, najpóźniejszym *Atharwan*. Jaka przepaść dzieli oba te zbiory, tego dowodzi najlepiej sama już treść i nastrój: realizm i miłość do przyrody przeważa w *Rigwedzie*, mistycyzm zaś, obawa przed złymi duchami, przed czarami, jakiś dziwny zabobonny niepokój w *Atharwawedzie;* powstała ona w znacznej przynajmniej części już w epoce po wędrówkach wśród nowego rzeczy porządku nad Gangesem.

[2]) Jako przejście z jednej epoki do drugiej, możnaby uważać *Jadżurwedę*, w której pieśni pomieszane z liturgicznymi formułami, proza z poezyą; ale nawet już w *Rigwedzie* jest w niektórych hymnach mowa o spekulacyach dotyczących rytuału, ofiar i modlitw, por. u *Ludwiga* hymn 276 i 961.

wątpliwie zbiory hymnów nie były jeszcze ustalone, gdy już zaczęły powstawać pierwsze tak zwane «*Brâhmanas*»[1]). Napewno więc możemy tylko tyle stwierdzić, że wśród ustalającego się nad Gangesem, a może już nad rzeką Saraswati, nowego rzeczy porządku, znikają powoli z widowni dawniejsi natchnieni pieśniarze, ich zaś potomków kapłanów widzimy już u progów nowej ery, zatopionych w rozmyślaniu nad bezduszną formalistyką i symboliką ofiar. Owocem tej ich pracy są najstarsze części owych

[1]) Dowodzi tego *M. Haug: The Aitareya Brâhmanam of the Rigweda*, Bombay 1863, I vol. str. 49 i poprzednie. Wynik swoich dochodzeń w następujących streszcza słowach: Jest więc rzeczą bardzo trudną, poprowadzić ścisłą linią graniczną między epoką hymnów a tą późniejszą, w której powstały spekulacye, znane pod nazwą «*Brâhmanas*». Co do znaczenia tego wyrazu, zobacz tamże str. 5 i 6. Wyraz *brahma* oznaczał modlitwę, która dawała siłę i wzrost bogom i ludziom. Najwyższy kapłan, który odmawiał przy ofiarach modlitwy a raczej pieśni z *Rigwedy*, nazywał się *Brahman*. *Brâhmana* zaś nazywały się orzeczenia tegoż kapłana, jako najwyższej w rzeczach rytuału powagi, następnie całe zbiory tego rodzaju orzeczeń, układane na wspólnych naradach *Brâhmanów*, nazwano *Brâhmana;* wkońcu zaś zaczęto posługiwać się tym wyrazem do oznaczenia całego działu literatury teologiczno-filozoficznej, dla odróżnienia go od hymnów *Mantras*. Dział ten więc obejmuje wszystkie traktaty, których treścią przepisy rytuału, spekulacye nad formą i nad tajemniczem znaczeniem hymnów i ofiar, a wreszcie kosmogoniczne i filozoficzne spekulacye. Do każdego z czterech zbiorów pieśni należą osobne «*Brahmanas*», i tak, do *Rigwedy* należą *Aitareya* i *Kauszitaki-brahm.;* do *Jadżurwedy*, *Taittirya* i *Śatapatha-brahm.;* do *Samawedy* należy aż ośm różnych *brahmanas;* do *Atharwawedy* jedno *Go-patha-brahm.* Pod względem filozoficznym, najważniejsze są: *Aitareya-* i *Śatapatha-brahm.* Pierwsze opracował i przetłómaczył *M. Haug* w dziele wyżej przytoczonem, tłómaczenie drugiego pojawiło się w zbiorze ksiąg świętych wschodu, wydawanym przez *Maksa Müllera* p. t.: The *Śatapatha-Brahmana* according to the text of the Madhyandina school transl. by *Julius Eggeling*, Oxford 1882. We wstępach do obu tych prac, podają nam tłómacze ważne wiadomości, dotyczące teologii i filozofii Brahmanów. Dokładniejsze szczegóły o tym dziale staro-sanskryckiej literatury, czytelnik znajdzie w następujących dziełach: w *M. Müllera* historyi starożytnej literatury sanskryckiej, *Webera*, *Geschichte der ind. Lit.* str. 12—167, *Monier Williams*, *Indian Wisdom*, str. 27—35.

Brahmanas [1]), których początek należy odnieść do tak zwanych «*sattras*», czyli narad kapłańskich, przez najdawniejsze nawet wspominanych tradycye [2]).

Cóż mogło dać popęd do rozwinięcia się tej, nowego rodzaju pracy ludzkiego myślenia? Oto dała go wiara w skuteczneść ofiar i modlitw, wiara, że czynności te są podstawą i najdzielniejszym środkiem utrzymania porządku w wszechświecie. Były one prócz tego dla kapłanów niezmiernie obfitym źródłem dochodów, były najpotężniejszą bronią w walce o przewagę społeczną. Skoro więc kapłani zaczęli we własnym interesie nabywać przeświadczenia, że przez ofiary i modlitwy, cały ład wszechświata a nawet bogów w mocy swej trzymają, w takim razie nie trudno pojąć, dlaczego te właśnie czynności stały się dla nich najważniejszym rozmyślań przedmiotem.

Materyału nie brakło; gdy bowiem w epoce wędrówek plemiona w bliższy z sobą weszły związek, pokazało się, że niesłychany zamęt panował nietylko w mitologii, ale i w obrządkach religijnych.

Chodziło więc kapłanom głównie o dwie rzeczy: o wprowadzenie ładu w czynności religijne, a dalej o wykrycie tajemniczego związku między tymi czynnościami a panującym w świecie porządkiem. — Ład był tu rzeczą niezbędną. Jeżeli bowiem ofiary miały być skuteczne i przyczynić się do utrzymania owego światowego «*r'tam*» [3]), to należało spełniać je jak najdokładniej, zawsze w jednakowy sposób, unikając najdrobniejszych nawet uchybień; każde bowiem takie uchybienie, musiało w przekonaniu kapłanów niszczyć oczekiwany skutek i najgorsze pociągać za sobą następstwa.

---

[1]) Można je poznać, i od późniejszej literatury płodów odróżnić po niezręcznym i niedołężnym stylu, po trudnościach w oddawaniu różnych delikatniejszych odcieni myślenia. Znać w nich dopiero rodzącą się prozę. Por. *Barth*, *les Religions de l'Inde*. Paryż 1879, str. 32.

[2]) Patrz *M. Haug*, *The Aitareya Brahmanam of the Rigweda* I vol. str. 7.

[3]) Patrz wyżej str. 116.

Uzyskują więc religijne czynności indyjskich kapłanów cechę magiczną, cechę podobną do tej, jaką w zabobonach ludu mają wszelkiego rodzaju zaklęcia, oddające w moc ludzką różne tajemnicze moce i duchy. Jak szatan lub jakiś inny duch musi stanąć na pewne, z zachowaniem wszelkich formalności wypowiedziane, zaklęcie, przyczem jednak najdrobniejsze uchybienie niszczy skutek, a nawet szkodę przynieść może, — tak samo rzecz się miała z ofiarami u Indów: Bogowie musieli zadosyć uczynić żądaniu, jeżeli tylko akt religijny został należycie spełniony.

Znajdujemy przeto w *Brahmanach* mnóstwo orzeczeń, dotyczących najdrobniejszych szczegółów, tak każdej ofiary jak i towarzyszących jej modlitw, nad każdym zaś znowu szczegółem osobne rozmyślania i osobne uwagi, nietylko jak ma być spełniony, ale nadto, co oznacza i jaką w porządku wszechświata spełnia rolę. Wszystko sprowadza się do znaczenia ofiarnych czynności; mechanizmowi świata odpowiada mechanizm ofiary; każde zjawisko w świecie przedstawia się jako odzwierciedlenie świętego słowa modlitwy, prawie zaś każde słowo pieśni, każdy szczegół ofiary, uchodzi za symbol objawiających się w świecie tajemnic.

Daremnie jednak szukalibyśmy we wszystkich tych spekulacyach jakiegoś głębszego wniknięcia w prawa przyrody; cała ta tajemnicza wiedza opiera się na powierzchownych analogiach, na dziecinnie nieraz naiwnej grze słów, na sztucznych i naciąganych kombinacyach: jej owocem, ostateczne zespolenie aktu ofiary z pojęciem najwyższego tajemniczego bóstwa. Pozostaje wprawdzie nietkniętą cała dawna mitologia aryjska, ale jakżeż blado wyglądają jej postacie! natomiast na każdej prawie karcie czytamy: «*Pradżapati* jest pełen tajemnic», «*Pradżapati* jest ofiarą» [1]). W tej to, prawie we wszystkich dawniejszych

[1]) Wyraz *pradżapati* napotyka się w hymnach jako epitet bogów *Sawitri* i *Soma*, w trzech zaś już hymnach występuje jako osobne bóstwo,

Brahmanach powtarzającej się formułce, tkwi zasadniczy dogmat pierwotnego *bramanizmu*, dogmat wysunięty na pierwszy plan już w hymnie *Purusza-śûkta*. Ma on jednak w tej formie cechę tylko przejściową. Spekulacya kapłanów, jakby jakąś siłą parta nieubłaganą, kroczy dalej: od ubóstwienia ofiary wogóle przechodzi do ubóstwienia modlitwy w szczególności, i na tem dopiero zatrzymuje się stanowisku. Wszakże modlitwa stanowi istotę wszelkiej religijnej czynności, wszakże słowo pieśni jest dopiero tą potęgą, która daje skuteczną moc ofierze, a więc słowo jest pierwiastkiem światów, modlitwa ową tajemniczą we wszystkiem jednością, gdyż ona daje wzrost i siłę. «*Brahma* «(modlitwa) jest słowem; prawda w słowie jest *brahma*, «*brahma* jest odwiecznem prawem wszechistnienia, *brahma* «jest nieba i ziemi spójnią [1]). *Pradżapati* — czytamy w *Sa*«*tapatha-Brahmana* — zapragnął, abym był wielością, abym «mógł się rozmnożyć. Umęczywszy się więc, ciężkie zgo«towawszy sobie znoje, stworzył najpierwiej *brahmę*, wie«dzę potrójną [2]), ta zaś stała się jego mocą. Dlatego to «mówi się *brahma* jest mocą wszechświata, dlatego to «uzyskuje moc, kto się świętego słowa wyuczył, gdyż co «jest *brahma*, jest mocą. *Brahma* jest w wszechświecie

---

(por. u *Ludwiga* hymny 906, 43, 914, 1, 920, 4). W *Brahmanach* występuje *Pradżapati* w dwojakim charakterze. Raz przedstawia on się nam tu jako wynik dążeń do uchwycenia jedności bóstwa i pierwszej przyczyny wszechrzeczy, podczas gdy z drugiej znowu strony bywa przedstawiany jako bóstwo podrzędne. Porównaj *Muira* O. s. T. V. Rozdział o bóstwie *Pradżapati* od str. 390—393.

[1]) Słowa te przytacza *Oldenberg*, *Buddha*. Berlin 1881, str. 23. — W hymnach *Rigwedy* spotykamy postać boga «*Brahmanaspati*», «pan modlitw», postać ta rośnie powoli w znaczenie; w jednym z późniejszych hymnów (oznaczony u *Ludwiga* Nrem 949), przedstawiony on jest jako arcymistrz i stworzyciel świata, jest to pierwszy krok do ubóstwienia modlitwy; bliższe szczegóły dotyczące tego boga, czytelnik znajdzie w mojej pracy: «Powstanie i rozwój Pesymizmu» etc. str. 30 i 31.

[2]) Potrójna wiedza, zawarta w pieśniach, hymnach i sentencyi, czyli orzeczeniu kapłańskiem.

«pierworodnym» [1]). Ale to pierworodne dziecko ojca wszechrzeczy *Pradżapati*, odnosi wkońcu zupełną nad nim przewagę, oba pojęcia jednoczą się całkowicie, *Pradżapati* występuje jako identyczny z *Brahmą*. — Widzieliśmy [2]), jak w jednym z hymnów poeta rzucił pytanie: «Cóżto było za drzewo, z którego niebo i ziemię wyciosały bogi?» Otóż to pytanie, które poeta pozostawił bez odpowiedzi, znajdujemy podjęte w jednym z *Brahmanów*, odpowiedź zaś brzmi jak następuje: «*Brahma* był tem drzewem, z któ«rego niebo i ziemię wyciosały bogi. *Brahma* — o mędrcy, «ja wam to powiadam — był oparciem dla tego, który «świat ten tworzył» [3]). Spekulacya więc kapłanów dochodzi do bliższego określenia tajemniczej jedności; pozbawiwszy ją wszelkich cech realnych, przenosi z dziedziny rzeczywistości zewnętrznej w świat wewnętrzny idei, pojmuje ją jako słowo. W dogmatyce indyjskiej nie słowo boskie stało się ciałem, lecz słowo ludzkie stało się Bogiem. — Do takich to wyników doprowadziła owa pierwotna, wedyjska wiara w skuteczność ludzkiego słowa w modlitwie [4]).

Wszystkie te spekulacye kapłanów miały cechę przeważnie teologiczno-liturgiczną i byłyby może takiemi na zawsze pozostały, gdyby nie nowe kierunki, które z dawnymi do walki i do wspólnej stanęły pracy. Aby jednak powstanie i naturę tych nowych prądów należycie wyjaśnić, wypada nam poświęcić pierwiej kilka słów teoryi wędrówki

---

[1]) *Śatapatha-Brahmana* VI, 1, 1, 1 i nast., cały ustęp przytoczony u *Muira* O. s. T. IV, str. 22.

[2]) Zob. wyżej, str. 116.

[3]) *Muir* O. s. T. V, 355.

[4]) Jak pierwotną jest wiara w korzyści, jakie bogom przynosi modlitwa, dowodzi tego najlepiej pochodzenie wyrazu *brahman* od pierwiastku *brih*, który oznacza wzrost, podnoszenie się w mocy i sile, a zarazem «wezbranie» uczuć. *Haug* słusznie powiada, że kapłani indyjscy wyobrażali sobie w późniejszych czasach owę *brahma* jakoby jakąś siłę ukrytą, podobną n. p. do elektryczności, którą obrzędy religijne do działania pobudzają.

dusz po śmierci, którato teorya w tych, — właśnie tworzących się, — na całość świata poglądach, niezmiernie ważną odegrała rolę. W jaki sposób i zkąd wiara w wędrówkę dusz dostała się do teologii i filozofii Bramanizmu, na to niema powszechnej między uczonymi zgody. Faktem jest, że w pierwotnej wedyjskiej religii niema jej ani śladu. Bohaterowie i ludzie zacni przechodzą po śmierci na łono boga Jamy i pędzą tam żywot szczęśliwy, podczas gdy źli ludzie albo całkiem istnieć przestają, albo też — i to uważano za prawdopodobniejsze — dostają się w krainę ciemności. Tymczasem w tekstach późniejszych, a mianowicie już w niektórych *Brahmanach*, nie znikają wprawdzie wyobrażenia o bogu Jama i czekających człowieka w jego państwie nagrodach lub karach, ale obok tego pojawia się teorya druga, która przypuszcza, że karą lub nagrodą dla duszy, jest wcielanie się jej w coraz to nowe, raz doskonalsze, to znowu mniej doskonałe organizmy [1]). Każde nowe życie przedstawia się w tym nieskończonym łańcuchu wędrówek, jako konieczny wynik życia poprzedniego, jako kara lub nagroda za spełnione niegdyś uczynki. Ale nie dosyć na tem! Przyszłe losy człowieka zależą nietylko od jego uczynków, są one również najściślej związane z jego kastowem stanowiskiem. Już hymn *Puruszaśûkta* usiłuje wykazać, że podział na kasty ugruntowany jest w porządku wszechświata. Otóż w tym samym celu zużytkowali kapłani wiarę w wędrówkę duszy po śmierci. Mniemając o sobie, że przez modlitwy cały wszechświat w mocy swej trzymają, dowodzili, że po śmierci dochodzą zaraz do połączenia się z najwyższą jednością, gdyż są najdoskonalszem jej wcieleniem, natomiast wszyscy ci, którym ich stanowisko społeczne uniemożliwia lub utrudnia nabycie wiedzy o modlitwach i ofiarach, rodzą się do nowego na ziemi życia. Przyszłe więc losy człowieka zależą

[1]) Por. u *Deussena*, Das System des Vedanta, Leipzig 1883, str. 385—387.

od tego, o ile stanowisko kastowe pozwala mu na nabycie potrójnej wiedzy, i o ile przez praktyki religijne zdoła zbliżyć się do *Brahmy*.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że dogmat wędrówki dusz wprowadzili kapłani indyjscy do swojej nowej teologii, przedewszystkiem we własnym interesie, dawał on im bowiem do ręki potężną broń, w walce o przewagę społeczną, zawierał dla innych warstw straszną groźbę i musiał, napawając je niepokojem i obawą, czynić zależnymi od tych, którzy siłą modlitwy jedynie szafowali.

Ale zkądże wzięli kapłani ten dla siebie tak dogodny dogmat, jeżeli go nie było w pierwotnej religii? Na to pytanie, — zdaje nam się — jednę tylko można dać odpowiedź: Przejęli go od ludów podbitych, od owych plemion o ciemnej skórze i krętych włosach, które Indye przed aryjskim podbojem zamieszkiwały, a później w okolicach przez Aryów zajętych, w skład najniższej weszły kasty [1]). Dogmat zaś ten przyjął się łatwo i prędko, odpowiadał bowiem doskonale duchowemu usposobieniu aryjskich Indów nad Gangesem: Pierwotny indywidualizm zaciera się; chęć do życia czynnego słabnie; samowiedza człowieka traci wiarę w siebie. — Jak postacie bogów przechodziły jedna w drugą i zbladły, tak ten sam los spotkał osobistość ludzką. — Najwyższa jedność w tysiącznych przejawia się kształtach, podobnie więc i myślący, a świadomy w człowieku pierwiastek, przechodzi także najróżnorodniejsze koleje i wcielenia. Nie pierwszy to zresztą i nie jedyny byłby w dziejach wypadek, że wyobrażenia ludów podbitych przeszły na własność zdobywców i stały się tu bodźcem pobudzającym do dalszej pracy i rozwoju.

W krótkości więc możnaby cały ten nowy pogląd

---

[1]) Że dogmat ten w rzeczy samej pochodzi od ludów podbitych, to starałem się dowieść w mojej pracy: «Powstanie i rozwój pesymizmu w Indyach» str. 46—50; pozwalam sobie przeto odesłać czytelnika do zawartych tam dowodów.

na świat zawarty w spekulacyach kapłanów, w następujący przedstawić sposób: «Świat powstał z łona pierwotnej jedności owego *Pradżâpati-Brahma*, czyli tajemniczego słowa, będącego ukrytą, a we wszystkiem działającą siłą»; w jaki sposób zaś powstał, to pod tym względem już w najstarszych częściach *Brahmanów* wyobrażenia są nader chwiejne i sprzeczne. Dopatrzeć się jednak można w tym zamęcie dwojakiej teoryi: jedna łączy powstanie świata z *Pradżapati-Brahma*, z pojęciem jakiejś pierwotnej ofiary w duchu hymnu *Puruszaśûkta*, druga zaś w myśl hymnu *Nasadyaśûkta* prawi o bezwiednym akcie stworzenia, a raczej o emanacyi świata z łona najwyższej jedności [1]). W tym drugim wypadku pojawia się pogląd, że świat powstał skutkiem rodzących się w łonie bóstwa bezwiednych pragnień, chuci, a nawet już złudzeń [2]). Z pojęciem zaś wcielającego się lub rozkładającego się w świecie bóstwa-słowa, łączy się najściślej wiara w magiczną moc świętego słowa modlitwy i wiara w wędrówkę duszy.

Z tego cośmy tu powiedzieli nie trudno wywnioskować, że ta nowa teologia kapłanów zamiast zaspokajać idealne potrzeby i pragnienia człowieka, służyła tylko dumie i przywilejom jednej kasty, znaczną zaś większość ludzi musiała prowadzić do niepokoju i zwątpienia. Pierwotna aryjska religia w taki przekształcona sposób, stała się w całem tego słowa znaczeniu prawdziwą religią rozpaczy. Znikąd nie świtał tu dla tych nieszczęsnych, nie urodzonych z piętnem przywileju, najlżejszy promyk nadziei. Nie było tu Boga, któryby miłosiernem okiem na własne spoglądał dzieło i wszystkie istoty, od najdrobniej-

---

[1]) Obie te teorye istnieją najspokojniej obok siebie, n. p. w *Śatapatha-Brahmana* spotykamy raz jednę, drugi raz drugą teoryą powstania świata, por. *Muir* O. s. T. IV, str. 20—30.

[2]) Pojęcie *Maja* (złudzenie) wykształca się wprawdzie dopiero później, ale już w *Brahmanach* i w starszych *Upaniszadach* jest mowa o pewnych złudzeniach, którym bóstwo podlega. — Por. *Régnaud Matériaux* etc. II. str. 130 i dalsze.

szego poczynając robaczka, swoją otaczał opieką. Ponury *Brahma*, to nie ojciec, nie twórca wszech rzeczy, to jakaś moc bezwiedna, działająca siłą zachceń i instynktów, nie zaś siłą woli świadomej. Porządek wszechświata, to nieubłagane, niewiedzące o sobie prawo, które nie zna ani miłosierdzia ani sprawiedliwości; wszystko dzieje się na podstawie bezwiednej, żelaznej konieczności, każda istota z konieczności dźwiga następstwa nietylko swoich czynów, ale i swego w społeczeństwie stanowiska. Wszechświat taki, to zaiste owo piekło dantejskie, gdzie większą część istot, rozpoczynających piekielne męki istnienia, witał ponury napis: «Kto wchodzi do mnie, żegna się z nadzieją»!

---

2. Już poprzednio nadmieniliśmy o trudnościach, z jakimi mieli do walczenia kapłani, zanim zdołali utrwalić swoję przewagę społeczną, a przez to samo i swoim nowym ideom filozoficznym i religijnym stanowcze zapewnić zwycięstwo. Opozycya wychodziła głównie z łona kasty wojowników. Oni przecież krwią swoją nowe okupili siedziby, oni ponosili wszelkie trudy rządu i obrony granic, tymczasem kapłani spychali ich na drugorzędne stanowisko, a narzucali im mnóstwo różnorodnych praktyk religijnych i kosztownych domagali się ofiar, wskazując takowe jako jedyny sposób uwolnienia się od cierpień w przyszłej wędrówce duszy po śmierci. — Wobec tego rodzaju wymagań, mogła walka o przewagę polityczną i społeczną tylko w takim razie pomyślne dla przeciwników rokować nadzieje, jeżeli zdołali podjąć ją i stoczyć na gruncie filozoficzno-religijnym.. Tak się też stało wistocie.

Istnieje w literaturze staro-sanskryckiej cała warstwa pomników, w których zachował się wyraźny ślad niezmiernie ciekawych sporów, między kapłanami z jednej, a książętami i wojownikami z drugiej strony. Znamy także nie jednę legendę, nie jeden jakby żywcem pochwycony turniej naukowy, w którym zręczność dyalektyczna i śmiały polot

myśli, zdumiewające nieraz na czytelniku robią wrażenie. Warstwę tę tworzą tak zwane *Upaniszady* [1]).

Są to teksty zaliczone przez późniejsze pokolenia kapłanów w poczet literatury świętej; wprawdzie przyczepione lub nawet wplecione w *Brâhmana*, noszą jednak na sobie aż nadto wyraźne piętno epoki i warunków, wśród jakich powstały. Co do formy zewnętrznej, to najstarsze

[1]) Wyraz *Upaniszad* złożony z *upa+ni+sad*, oznacza według słownika petersburskiego: czynność zasiadania u nóg drugiego, aby w tej pozycyi słuchać jego poufnych zwierzeń i nauk. Mówiąc o *Upaniszadach* mam tu oczywiście na myśli te, których redakcyą należy odnieść do czasów *Buddhy* lub nawet dawniejszych. Znaczna liczba *Upaniszadów* powstała w czasach bardzo późnych, już po Chr., one więc nie mogą służyć do ilustracyi stosunków, o których tu mowa. Przytoczone powyżej (patrz str. 83) zdanie *Megastenesa* dowodzi, że w III-cim wieku przed Chr. był ten dział literatury w całej pełni rozwinięty. — Pierwszego wydania i tłómaczenia *Upaniszadów*, dokonał jak już wspominaliśmy (str. 94), *Anquetil du Perron*. Następnie przetłómaczył niektóre na język angielski, znany reformator indyjski *Rammohun-Roy* p. t.: *Translation of several principal books passages and Texts of the Veds*, London 1832. W roku 1833 rozpoczął tłómaczenie *br. Eckstein* w «Journal asiatique». W roku 1849 rozpoczyna się publikacya *Upaniszadów* w «Bibliotheca indica» z przedm. *Dr. Röera*, pierwszy wyszedł *Brihad.-Ar. Up.*, drugi obok tego najważniejszy p. t. *Czandogia Up.* wydał *Radżendralala-Mitra* w roku 1862. W zbiorze «ksiąg świętych wschodu», wydał *Upan. Maks Müller* 2 tomy, w roku 1879 i 1884 tom I i XV, (w pierwszym tomie na początku wstęp, bardzo dobrze objaśniający o wszystkiem, co dotyczy *Upaniszadów).* Najważniejsze prace, o tym dziale filozoficznej literatury Indów, są następnjące: *H. T. Colebrooke*, *Essays on the Vedas*, w zbiorowem wydaniu dzieł *Colebrooka* tom II-gi, str. 8—132, z «Asiatic Researches» tom VIII. 369—476. Calcutta 1805. *J. W. Windischmann*, *Sancara seu de theologumenis Vedanticorum*, 1833. *A. Weber*, *Analyse der in Anquetil du Perrons Übersetzung enthaltenen Upanishad. Indische studien* vol. I, str. 247. Na szczególne uwzględnienie zasługują przytoczone już wyżej, (zob. str. 100) prace *Régnauda* i *Gougha*. — *Régnaud* zastosowywa wyborną metodę, gdyż ciągle przytacza tekst tak w oryginale, jak i w tłómaczeniu; w ten sposób każdy jego wniosek wypływa wprost z tekstów. Mamy tu poraz pierwszy przedstawiony historyczny rozwój, zawartych w *Upaniszadach* poglądów. Czytelnikowi, który chciałby się dokładniej zapoznać z tym działem filozoficznej literatury Indów, polecam dzieła *Régnauda*, *Gougha*, tudzież wstęp do tłóm. *Upaniszadów*, *Maksa Müllera*. Ważne szczegóły podaje także *Weber* i *Monier Williams* w dziełach wym. na str. 125.

Upaniszady niewiele różnią się od *Brâhmanów*. Dopiero w późniejszych jest styl jaśniejszy i lepiej wyrobiony. Ale zato rozmyślania w sprawach liturgicznych nie odgrywają tu już głównej roli, a jeżeli przychodzą, to są tylko jakby pozorem, jakby motywem do rozmów i opowiadań, których treścią nie liturgia, lecz metafizyka.

Już prof. *Cowell* i *J. Muir*[1]), a w ostatnich szczególnie czasach *P. Régnaud*[2]), wykazali, że w *Upaniszadach* znajdują się wyraźne wskazówki, stwierdzające prawdziwość następujących faktów: 1), że opozycya wojowników przeciw kapłanom rozciągała się także na pole filozoficzne i religijne, 2), że w łonie kasty wojowników, a szczególnie na dworach królów, rozwinął się samoistny kierunek myślenia, innym zupełnie przejęty duchem, aniżeli spekulacye kapłanów. I tak n. p. znajdujemy w najstarszych *Upaniszadach*, — do których według pana *Régnaud*, należy przedewszystkiem zaliczyć *Czandogja-Upaniszad* i *Brihad Aranyaka-Upaniszad*[3]) — opowiadania o królu *Prawahana Dżajbali*, udzielającym potomkowi *Gautamy* nauk o najważniejszych rzeczach filozofii i religii dotyczących. *Dżajbali* rozpoczyna nauki swoje od słów: «Ponieważ zapytałeś «mię o potomku *Gautamy*, a zatem spełnię twoję prośbę, «odsłaniając ci wiedzę, którą poznać pragniesz, jakkolwiek «powiem ci, że żaden z *Brahmanów* przed tobą jej nie «poznał, i tylko *kszatrije* (członkowie kasty wojowników) «głosili ją po wszystkich stronach świata»[4]). Tenże sam *Prawahana Dżajbali*, występuje jako nauczyciel trzech innych kapłanów[5]).

W *Brihad-Aranyaka Upaniszad*, znajdujemy znowu opowiadanie o królu *Adżataśatru*, który rozprawia z *bra-*

---

[1]) O. s. T. I, str. 426—436.

[2]) *Matériaux pour servir à l'histoire da la philosophie de l'Inde* I. str. 55—69.

[3]) *Matériaux* I. §. III, *Chronologie des Upanishads* str. 20 i dalsze.

[4]) Tamże str. 59, por. u *Muira* O. s. T. I, str. 431.

[5]) *Matériaux* etc., str. 61, 62.

manami o naturza *brahmy* i doprowadza ich do milczenia. Kapłani zmuszeni są wyznać, że znajdują się wobec myśliciela o wiele od nich głębszego, i proszą go, aby ich przyjął za uczniów. Król zaś odpowiada im jakby szydząc: «Nie jest to wprawdzie zwyczajem, aby *Brahmana* zbliżał «się do *kszatriji* jako uczeń, z myślą: on mię o naturze «*brahmy* pouczy, ale mniejsza o to, pouczę was» [1]).

Najlepiej jednak uwidocznia się walka filozoficzna obu kast w roli, jaką wiele tekstów sanskryckich przypisuje królowi *Dżanaka* i jego kapłanowi *Jadżnawalkja*. Obaj należą do najwybitniejszych postaci w umysłowych dziejach Indyj, obaj w najrozmaitszych występują rolach [2]). Szczególnie *Śatapatha-Brahmana* i *Brihad-Aranyaka Upaniszad* (będący częścią tych ostatnich), mnóstwo zawierają szczegółów, a nawet całe rozmowy między wielkim kapłanem-teologiem a niemniej wielkim królem-filozofem. Na dworze tego samego króla *Dżanaki* i w jego obecności odbywały się ciągle dysputy filozoficzne i religijne, król zaś sam wyznaczał nagrody i rozdzielał takowe między tych, którzy zwycięsko z dysput wychodzili. Wszelkie tego rodzaju szczegóły uprawniają nas do następującego wniosku: Oto w czasach, w których kapłani walczyli o przewagę społeczną i zajmowali się głównie ustaleniem liturgii, wówczas rozwinęła się za obrębem ich kasty osobna spekulacya filozoficzna, wprost interesom kapłanów przeciwna; ci jednak, skoro spostrzegli niebezpieczeństwo, zaczęli zaraz wybadywać, na czem polegają te nowe doktryny, i takowe sobie przyswajać, przerabiając je stosownie do swoich potrzeb. Bardzo prawdopodobną jest rzeczą, że właśnie

---

[1]) *Matériaux* etc. str. 63. *Muir* O. s. T. I. str. 432.

[2]) *Dżanaka* król kraju *Wideha*, sławny ze swojej uczoności, nie chciał poddać się przewadze kapłanów i dowodził, że ma prawo składać ofiary bez ich interwencyi. *Jadżnawalkja*, jego kapłan, był także przeciwnikiem ortodoksyi, uchodzi za autora *Śatapatha-Bram.* i *Brhad. Aran. Upan.*, niektóre tych utworów części może istotnie sam pisał, inne układano pod jego kierunkiem.

kapłan *Jadżnawalkja* był tym śmiałym reformatorem, który przejąwszy się teoryami świeckich filozofów, cały ruch filozoficzny ostatecznie na nowe skierował tory. Do czegóż zaś dążył ten nowy kierunek? Oto przedewszystkiem do ściślejszego i bardziej filozoficznego określenia najwyższej jedności, jako przyczyny wszech rzeczy, a następnie do takiego pojęcia stanowiska człowieka w wszechświecie i jego przeznaczenia, któreby uwalniało od uciążliwego jarzma liturgii, a tem samem i od przewagi kapłańskiego stanu.

Już w dawniejszych tekstach znajduje się jeden wyraz, który w miejsce takich nazw, jak *Pradżapati* lub *Brahma* staje się sztandarem dla nowej spekulacyi. Jest nim wyraz *atman*. W najstarszych częściach *Śatapatha-Brahmana* oznacza on po prostu podmiot, t. j. owę siłę wewnętrzną, będącą podstawą osobistego życia i wszystkich jego funkcyj. Wyobrażenia Indów łączą tę siłę z oddechem [1]) i w tem znaczeniu *atman*, to świadoma moc ducha, to jaźń, będąca istotą człowieka. Ale jak czynności ludzkie, t. j. ofiara i modlitwa, przekształciły się w spekulacyach Indów w potęgi kosmiczne i stały się substratem bytu wogóle, tak podobny los spotkał również owo ściślejsze pojęcie duchowej istoty człowieka t. j. *atman*. Przecież pierwiastkiem słowa a zatem i modlitwy jest myśl, a myśl gdzież tkwi, jeżeli nie w jaźni, nie w *atman?* A więc *atman* jest najpierwotniejszą w wszechświecie siłą, jest pierwiastkiem wszelkiego bytu, jest najwyższą w świecie jednością. *Atman* jest poprostu absolutem, a *Brahma* nie jest niczem innem tylko *atman*.

W dwojakiem więc znaczeniu przychodzi w *Upaniszadach* wyraz *atman*, raz oznacza jaźń osobistą empiryczną (mówiąc językiem metafizyków niemieckich), drugi raz znowu jaźń absolutną, czyli byt ogólny i pierwotny, owę jedność z hymnu *Nasadyaśukta*, która poprzedziła byt

---

[1]) Powtarza się to zresztą prawie u wszystkich narodów.

i niebyt. Przejście z jednego znaczenia do drugiego objaśni nam najlepiej taki n. p. ustęp z *Brihad Aranyaka Upaniszad*[1]): Powiedziano, «ludzie sądzą, że zjednoczą się «z wszechświatem przez umiejętność *Brahmy*. Czemżeż «zaś jest *Brahma*, poznany w celu zjednoczenia się z wszech-«światem? Na początku *Brahma* był wszechświatem, znał «więc tylko *atman*, (t. j. siebie samego, swoję własną «*jaźń*), myśląc: «Jestem «*Brahma*» i w ten sposób stał się «wszechświatem». Ostatecznie więc określają mędrcy indyjscy *atman* jako byt absolutny, czysto idealny, wolny od wszystkich cech realnych, a będący pomimo tego, przecież esencyą wszelkiej, nawet zmysłowej rzeczywistości. Byt ten absolutny, może być poznany tylko zapomocą czystego myślenia, objawia się zaś najwyraźniej w głębiach jaźni ludzkiej, tam go więc szukać, tam go badać należy. Ale czemżeż jest wobec tego świat realny? czem ta jaźń empiryczna, ludzka? jak sobie wytłómaczyć ich początek, przyczyny i cele ich bytu? Posłuchajmy jaką odpowiedź dają nam na te pytania *Upaniszady*.

Nawet bez pomocy głębszych badań fizycznych można było z łatwością dostrzec, że przyroda tak jak się zmysłom przedstawia w tysiącznych, a zmiennych zjawiskach, nie odpowiada wcale pojęciu bytu absolutnego. Jakżeż więc wytłómaczyć jej istnienie, wobec owej pierwotnej jedności? Jestto pytanie dla spekulacyi indyjskiej najtrudniejsze do rozwiązania. Już autor hymnu *Nasadya-śukta* pomagał sobie ubocznymi środkami, aby znaleść przejście od jedności absolutu do wielości w świecie; było to dlań o tyle jeszcze łatwiejszem, że pojmował absolut przedmiotowo. Tymczasem myśliciele późniejsi, określając w *Upaniszadach* jedność jako *atman*, czyli jako jaźń absolutną, stanęli wobec zagadnienia wielości jeszcze bardziej nieradni. Śmiali i ściśli aż do zdumienia w określaniu czysto idealnej natury *atman*, nie wiedzą co począć ze

[1]) *Régnaud*, *Matériaux* etc. Str. 108.

światem materyalnym, uciekają się więc w pierwszych próbach i zapędach znowu do rozmaitych, nietylko kosmogonicznych, ale i mitologicznych środków [1]).

Znajduje się wprawdzie w *Brihad-Aranyaka Upaniszad* ustęp, będący jakby zwrotem ku ściśle filozoficznemu wyjaśnieniu rzeczy:

«*Brahma* ma dwa kształty, jeden materyalny, drugi «niemateryalny, jeden śmiertelny, drugi nieśmiertelny, jeden «ograniczony, drugi nieograniczony, jeden pełen przymio-«tów określonych, drugi wolny od wszelkich przymiotów. «Kształt materyalny różni się od powietrza i atmosfery, «jest śmiertelny, ograniczony i t. d. Kształt niemateryalny «jest powietrzem i atmosferą, jest nieśmiertelny, nieograni-«czony i t. d.» [2]). Tu więc absolut zawsze jeszcze w związku z pewnym jakimś fizycznym pierwiastkiem, a jednak i to nie wyjaśnia wcale stosunku obu kształtów absolutu do siebie. Zatem wobec niemożności wyjaśnienia tego stosunku, do czegóż dochodzi wkońcu spekulacya? Oto do przekonania, że z punktu widzenia *atman* świat realny, niema właściwie koniecznej i istotnej racyi bytu! *Atman*, to pierwotna jedność podmiotu i przedmiotu, początek zaś tak świata jak i jaźni empirycznej musi stać w związku ze złamaniem tej pierwotnej jedności. A czyż można podać jaki dostateczny do tego powód? W jakikolwiek sposób przedstawiały powstanie świata kosmogonie, osnowywane ciągle na tle ostatnich hymnów, czy przedstawiały go jako wynik wszechświatowej ofiary, czy jako wypływ bezwiednej woli *atman*, to w obu wypadkach trudno zrozumieć, poco i dlaczego istnieje odwieczny porządek? W gruncie rzeczy, jak zaczął bez żadnej istnieć racyi, tak i nadal bez rozumnej istnieje przyczyny. A może on nie

---

[1]) Jest cechą charakterystyczną niektórych kosmogonij w *Upaniszadach*, że bóstwo *Pradżapati* schodzi w nich stanowczo na podrzędne stanowisko i odgrywa rolę pośrednika, czyli *Demiurga* w zdwojeniu się absolutu.

[2]) *Régnaud*, *Materiaux* I. Str. 133 i 134.

istnieje wcale? może przyczyną rozdwojenia jest tylko złudzenie absolutnego *atman*, t. j. bóstwa, lub złudzenie jaźni empirycznej, czyli *atman* ludzkiego? Ostateczna więc teza metafizyczna zarysowuje się w *Upaniszadach* w dwojakiej formie: 1) Świat realny jest wypływem bezwiednych lub złudnych dążeń *atman* absolutnego, albo 2) świat realny właściwie nie istnieje i jest tylko wynikiem zmysłowych złudzeń *atman* osobistego.

Jeżeli zaś tak jest, jeżeli świat realny jest w rzeczy samej wynikiem bezwiednych pragnień i złudzeń czyto absolutnego, czy osobistego *atman*, (co ostatecznie na jedno wychodzi), to w takim razie pocóż jakąkolwiek przywiązywać do niego wartość? Czy jest ofiarą, czy złudzeniem, to zawsze powstał w sposób, niedający się pogodzić z naturą pierwotnego *atman*. Wobec tego, czemżeż są zmysłowe wrażenia, — czem bogactwa i rozkosze — czem cała mitologia i liturgia, czem wszystkie ofiary i modlitwy! Ze stanowiska tej najwyższej wiedzy są to poprostu tylko znikome mamidła ducha, pogrążonego jeszcze w ciemnościach. Wędrówka zaś duszy po śmierci, to właśnie wynik tych omamień i błędów, to owoc oderwania się *atman* osobistego od absolutu, to skutek pierworodnego grzechu, mającego źródło swoje w niewiadomości, w bezwiednych zachceniach woli i w złudzeniu. — Droga więc, prowadząca do wyzwolenia się duszy zpod panowania śmierci, a raczej coraz to nowego życia, staje się dopiero teraz jasną i wyraźną. — Kapłani uczą, że przez modlitwy i ofiary, można połączyć się z *Brahmą*. Otóż temu przeciwstawia opozycya wyniki swoich spekulacyj nad naturą *atman*. *Brahma* jest niczem innem tylko *atman*, ponieważ zaś byt realny jest wpływem chuci *(kama)*, czyli bezwiednej woli i czynu *(karman)*, a zatem wola i czyn jest tą potęgą, oddzielającą jaźń osobistą od absolutu; ofiara to także tylko czyn, nie może przeto prowadzić do połączenia się z *atman* i do wyzwolenia się od złudzeń. Wynika z tego, że i wiedza o modlitwach i ofiarach, jest tylko

niższego rzędu wiedzą, jedynie zaś skutecznej do wyzwolenia drogi, należy szukać nie w modlitwach, lecz w poznaniu istoty absolutu. To poznanie powiada nam, że świat realny nie ma racyi bytu, że jest złudzeniem, że rzeczywistością jest tylko *atman*, objawiający się w tajnikach czystej jaźni.

Kto tych dopiero dosięgnie wyżyn, kto pochwyci *atman* jedno i wieczne, ten staje się wyższym nad modlitwy i ofiary, nad prawo i nieprawość, nad przyszłość i teraźniejszość, wędrówka duszy już go nie straszy, życie nie nęci, rozkosze nie wabią. Prawdziwy mędrzec własnej wyrzeka się świadomości, aby tylko dojść do stanu, w którym mógłby podobnie jak absolut myśleć nie myśląc, widzieć nie patrząc, słyszeć nie słysząc. — Jaźń osobista powinna jak kropla w oceanie utonąć w jaźni absolutu, gdyż w tym tylko wypadku dochodzi do wyzwolenia się od wszelkich cierpień i złudzeń. Słodyczy tego rodzaju wyzwolenia można chwilowo zakosztować i w życiu doczesnem, a mianowicie w stanie najgłębszego snu [1]). Oto są wyniki, do jakich doszła w tej epoce indyjska filozofia!

Zpoczątku tę nową wiedzę tajemniczą posiadali tylko wybrani; udzielano jej sobie jakby jakiegoś wielkiego misteryum [2]). Kapłani, może nie bez wahania się, przyjęli ją za swoję; woleli jednak przyjąć, gdyż czuli, że zwalczyć nie zdołają. Sami przeto kapłani uznają później dwie drogi, czyli dwa sposoby wyzwolenia: sposób niższy i niedoskonały, przy pomocy uczynków czyli ofiar i modlitw, i sposób doskonalszy, jedynie skuteczny przez wiedzę o *atman;* w związku zaś z tym rozwija się dalej ascetyzm, będący tylko zastosowaniem teoryj metafizycznych do życia.

---

[1]) Teorya snu jest ulubionym przedmiotem rozpraw w *Upaniszadach*. Tajemnicze to, a tak zwykłe zjawisko psychologiczne, pociągało ku sobie umysły szukające spokoju, a skłonne do zagłębiania się w tajniki własnej jaźni. Porównaj ustępy u *Régnaud*, *Matériaux* II, str. 107—122.

[2]) Por. przytoczony u *Oldenberga* epizod z rozmowy *Jadżnawalkii* z *Arthabhagą* str. 50.

Myśl indyjską zaczął dziwny jakiś trawić niepokój, między ideałami a rzeczywistością otwarła się przepaść, niczem zapełnić się niedająca. Człowiek, pożerany obawą życia bez celu, pragnie być tylko z sobą samym i z tem bóstwem, które nosi w tajnikach swej myśli. Rzuca więc rodzinę, dom, majątek, wynosi się na bezludne miejsca, aby w otoczeniu pełnej cichego majestatu przyrody znaleść spokój, oddać się rozmyślaniu nad naturą *atman*, a zatracając w ascetycznych ćwiczeniach własną świadomość, dojść jak najprędzej do upragnionego nad wszystko połączenia się ze swoim ideałem.

W jednej z legend pomieszczonych w *Kata-Upaniszad*, bóg w państwie cieniów Jama, w następujących odzywa się słowach do królewskiego syna *Nasiketas*, pragnącego zgłębić tajemnicę śmierci i przyszłego życia: «Ponieważ nie dałeś skusić się bogactwem i rozkoszą, «ponieważ obrałeś drogę wiedzy, pamiętaj więc, że obiera«jący drogę niewiadomości, błądzą po śmierci, jak ślepi «przez ślepych prowadzeni, a tylko mędrzec, który zato«pił się w rozmyślaniu nad jednem wiecznem bóstwem, «który doszedł do zjednoczenia się z *atman*, odrzuca bo«leści i rozkosze, posiada bowiem to, co jedyną powinno «być rozkoszą (tj. *atman*)» [1]).

[1]) *Regnaud*, *Materiaux* II, str. 163—175, *Oldenberg* odnosi *Kata-Upaniszad* do czasów przed *Buddą*. Dokładniej rozwiniętą i przedstawioną naukę *Upaniszadów* o *atman* znajdzie czytelnik w mojej pracy: «Powstanie i rozwój pesymizmu w Indyach str. 53—68.

IV.

1. Filozofia Sâmkhya. — 2. System Nyaya. — 3. System Waiśeszika. — 4. Materyalizm i sceptycyzm.

1. Za jednym śmiałym zapędem, doszła spekulacya indyjska, już w dawniejszych nawet *Upaniszadach*, do najbardziej oderwanych na całość świata poglądów. Skrajny idealizm przedstawia nam się tutaj jako jeden z najstarszych w dziejach filozofii kierunków. Świeccy myśliciele, podniosłszy sztandar wyzwolenia się zpod przewagi kapłańskiego stanu przez wiedzę opartą na pojęciu *âtman*, nie zawahali się ani na chwilę przed wyprowadzeniem wszystkich tak teoretycznych jak i praktycznych wniosków, wynikających z zajętego przez nich stanowiska. Teoretycznie ogłosili oni świat realny za marne złudzenie jaźni, na polu praktycznem zaś wzgardziwszy religijnymi obrzędami, wskazali człowiekowi życie pustelnicze, połączone z ascetyzmem i z pogrążeniem się w najgłębszej zadumie, jako jedyny cel, godny prawdziwego mędrca. Łatwo można zrozumieć, dlaczego teorya wyzwolenia się przez wiedzę, musiała bardzo dogadzać wszystkim odcieniom opozycyi: nic też dziwnego, że tak samo, jak kapłani wierzyli w siłę swoich modlitw i zaklęć, przeciwny kierunek wierzył w siłę pojęcia *âtman*. Kapłani umieli liczyć się z tą nową potęgą; wcieliwszy

w system swój wiarę w wędrówkę duszy, uczynili później to samo z teoryą o sile i znaczeniu wiedzy. Nie w tym samym jednak stopniu zdołały utorować sobie drogę i zadowolić umysły, skrajne idealistyczne wnioski wyprowadzane z teoryi o *atman*. Niepodobna przypuścić, aby pomimo wszelkich wpływów osłabiających wolę, a podniecających wyobraźnię, mógł się był w zupełności zatrzeć w umysłach pierwotny aryjski realizm i owa pierwotna miłość do przyrody, objawiająca się tak wyraźnie w hymnach *Rigwedy*. — Metafizyka oparta na pojęciu *atman*, rozwinęła się, jak widzieliśmy, z wiary w owę rolę, jaką w porządku wszechświata miały odgrywać modlitwy i ofiarne czynności; już w hymnach podnoszą się do znaczenia najwyższych bóstw, te właśnie, które były uosobieniem ofiar i modlitw. Spekulacye zaś nad stanowiskiem tych bóstw, a następnie nad związkiem, zachodzącym między ofiarą i modlitwą (t. j. słowem ludzkiem i czynem), z jednej, a porządkiem wszechświata z drugiej strony, oto pierwsze kroki na drodze, która doprowadziła w dalszym ciągu do skrajnych teoryj o *atman*[1]). Ale w hymnach *Rigwedy* spotykamy się także z innego jeszcze rodzaju spekulacyjnymi zapędami, a mianowicie z takimi, w których przebijają się bardziej realistyczne usposobienia i poglądy, w których miłość do świata i przyrody odnosi zwycięstwo nad dążeniem do pochwycenia myślą jakiegoś niedającego się niczem określić absolutu. Już poprzednio wspominaliśmy o hymnach, w których pewne realne pierwiastki, jak n. p. ogień lub woda, występują jako coś pierwotnego; to też obok usiłowań wyjaśnienia genezy świata z ofiary, nie zbywa w hymnach na próbach tłómaczenia jej to z wody, to z ognia, to z obu razem i t. d. — Co jednak jest tu dla nas rzeczą najważniejszą, to fakt, że już w hymnach *Rigwedy* widoczne są ślady pewnego rodzaju dualistycznego na świat poglądu, w którym obok bogów niebieskich, wy-

[1]) Por. wyżej str. 127, 128 i 137.

stępuje ziemia, jako osobna siła twórcza [1]). Do najstarszych właśnie hymnów należą te, w których czczone są *Dyaus* i *Prithiwi*, t. j. ojcowskie niebo i matka ziemia. Niejednokrotnie wspominają śpiewacy o pierwotnej myśli ojca bogów: nieba i o własnej samorodnej sile matki ziemi [2]), czytamy także w hymnach, że «niebu i ziemi, jako wielkim bogów rodzicielom, prastarzy mędrcy pierwszeństwo dawali» [3]). Nawet w *Nasadyaśukta* znajduje się ustęp, w którym mowa o dwoistym pierwiastku t. j. o pierwotnych siłach duchowych i o potencyach czyli siłach przyrody [4]). Na zapędach ku dualizmowi nie zbywa także ani *Brahmanom* ani *Upaniszadom*. W jednym z najstarszych tego rodzaju pomników t. j. w *Aytareya-Brahmana* należącym do *Rigwedy* znajduje się cała teorya o małżeństwie nieba i ziemi, będącego początkiem wszystkiego co istnieje. Niektóre *Upaniszady* dostarczają również dowodów, że dualizm dzielący świat na dwa odrębne pierwiastki, nigdy nie był całkowicie porzucony [5]). W późniejszych zaś wierzeniach religijnych bierze on nawet stanowczo górę, i staje się myślą przewodnią czci oddawanej bogom *Wisznu* i *Siwa*. Kult obu tych bóstw przedstawia się nam jako religijno-ludowa reakcya przeciwko zbyt abstrakcyjnej dogmatyce *Bramanizmu*, otóż taka sama reakcya objawiła się również i na polu filozofii. A mianowicie w czasach, w których zaczynano coraz skrajniejsze z teoryi o *atman* wyprowadzać wnioski, powstał i powoli rozwinął się odmienny myślenia kierunek, oparty także na dualizmie. Za autora tego kierunku uchodzi w dziejach indyjskiej filozofii sławny mędrzec

---

[1]) Jestto zresztą pogląd bardzo starożytny, wspólny aryjskiej mitologii, wogóle co stwierdzają porównawcze badania.

[2]) Por. u *Ludwiga* hymn 171.

[3]) Tamże hymn 176.

[4]) Por. wyżej str. 122.

[5]) N. p. w *Mundaka-Upaniszad* znajduje się ustęp przejęty zupełnie duchem dualizmu. Por. *M. Williams*, *Indian Wisdom*, str. 42.

Kapila, system zaś jego znany jest pod nazwą systemu *Sâmkhya* [1]).

Kto był *Kapila*, kiedy żył, jaką była jego rzeczywista działalność, o tem prawie żadnych autentycznych nie posiadamy wiadomości. Pomniki późniejsze nazywają go «*boskim Kapilą*», synem *Brahmy*, wcieleniem się boga *Wisznu*, potomkiem *Manu* i t. d., wzmianki o nim znajdują się także w epopejach, to wszystko jednak jest tak dziwaczne i fantastyczne, że nam najmniejszego wyobrażenia o człowieku nie daje. Prawdopodobnem więc jest tyle tylko, że *Kapila* należał do kasty *Bramanów*, i że tak samo jak *Jadżnawalkija* skłaniał się do opozycyi, zniechęcony do liturgicznych praktyk, niemogących zapewnić umysłom wyższym spokoju i doprowadzić ich do równowagi, szczególnie wobec ciągłych obaw, mających źródło swoje w wierze w wędrówkę dusz. — Żył zdaje się *Kapila*

---

[1]) Następujące są najważniejsze źródła do filozofii *Samkhya:* a) *Samkhya prawaczana* 526 aforyzmów w 6-ciu księgach, tłom. przez *Dr. Ballantyne* «Bibliotheca indica», Calcutta 1865; b) *Tattwa samasa* (kompendium zasad), tłom. także przez *Dra Ballantyne*; c) *Samkhya karika* obejmuje najkrótsze i najlepsze przedstawienie całego systemu. Dzieło to kilkakrotnie wydawane i tłómaczone na język łaciński przez *Lassena*, na francuski przez *Pauthier* i *B. H. Hilaire*, na niemiecki przez *Windischmanna* i *Lorinsera*, na angielski przez *Colebrooka* i innych. Ostatnie wyborne tłómaczenie wraz z bardzo obszernemi uwagami, wydał *John Davies* p. t.: *Hindu philosophy*, London. Trübner. Or. ser. 1881. — Za autora tego ostatniego dzieła uchodzi *Iszwara-Kriszna*, który otrzymał naukę od *Panczasziki* ucznia *Aszuri*, ucznia *Kapili*. Najlepszym komentarzem jest komentarz *Vidżnana-Bhikszu*, wyd. przez *F. E. Hall*. Calcutta 1856. Dokładną bibliografią systemu *Samkhya*, znajdzie czytelnik w Indeksie *Halla*, (zob. wyżej str. 99). — Badania nad filozofią *Samkhya* nie są jeszcze wystarczające. Do tej chwili najlepszem jest to, co napisał *Colebrooke*, w ostatnich zaś czasach *Davies*. Geneza systemu jego, stosunek do *Upaniszadów*, do *Buddyzmu* etc. nie są do tej chwili należycie wyjaśnione. Wyborną filozoficzną analizę systemu podał *Davies*. Czytelnikowi, pragnącemu zapoznać się dokładniej z systemem *Samkhya*, polecam studyum *Colebrooka* (Essays tom I, str. 239—279, z uwagami *Cowella*), tudzież *Davies'a*, *Hindu philosophy*, dobre przedstawienie tego systemu znajduje się także w Hist. fil. *Laforeta*, polskie tłom. *Miłkowskiego*, str. 68—86.

w czasach przed wystąpieniem *Buddy*, pisma bowiem buddyjskie wspominają, że *Budda* urodził się w mieście *Kapilawastu*, wybudowanem za pozwoleniem i radą mędrca *Kapili*. Ojczyzną więc jego były widocznie północno-wschodnie okolice Indyi t. j. te okolice, w których kultura *Bramanów* nigdy nie doszła do takiego panowania jak w dolinach Jamuny i Gangesu[1]). Fakt ten jest bardzo ważny, i może na genezę systemu *Kapili* dosyć jasne rzucić światło, wiadomo bowiem, że wszystkie ruchy opozycyjne i ludowe skierowane przeciwko przewadze *Bramanizmu*, głównie z tamtych pochodziły okolic; tam utrzymywała się także najczyściej religia ludów pierwotnych, polegająca na czci oddawanej siłom ziemskiej przyrody, wiara zaś w wędrówkę dusz, także tam najwięcej była rozpowszechnioną. Pewnego zresztą związku *Kapili* z rasą pierwotną, dowodzi same jego nazwisko, które oznacza człowieka o ciemnej skórze. — To pochodzenie *Kapili* z krajów północno-wschodnich, wyjaśnia nam w braku innych źródeł i informacyj, dlaczego *Kapila* ani na gruncie ortodoksyi bramińskiej nie pozostał, ani też nie zadowolił się skrajnym idealizmem, wysnutym z pojęcia *atman*.

Dwie są główne zasadnicze myśli w systemie *Samkhya*, jedna z nich łączy ten system z całym ruchem opozycyjnym z czasów przed wystąpieuiem *Buddy*, druga go od niego oddziela. — Wspólną jest myśl dotycząca celów filozofii. Tak samo bowiem jak w *Upaniszadach*, tak i w systemie *Samkhya*, celem jest wyzwolenie się od cierpień, czyli ostateczne uwolnienie się od wędrówki duszy, do wyzwolenia zaś tego prowadzi tak tu jak i tam wiedza, która w przeciwieństwie do ofiar i modlitw, przedstawia się jako najwyższa w wszechświecie potęga. *Kapila* jednak zgadzając się z autorami najstarszych *Upaniszadów*, że celem jest wyzwolenie a środkiem wiedza, odstępuje przecież od nich stanowczo w dalszem przeprowadzeniu tych zasad. —

[1]) Por. *Oldenberg*, *Buddha* str. 399—418.

W *Upaniszadach* najwyższa wiedza polega na zagłębieniu się w absolut, ukryty w tajnikach naszej jaźni. Otóż *Samkhya* nietylko, że wiedzę samę inaczej pojmuje, ale nadto zaczyna zastanawiać się nad naturą i prawami wiedzy. — Jeżeli wiedza jest najwyższą w świecie potęgą, jeżeli ona jedna prowadzi do wyzwolenia, to należy ją przecież dokładnie poznać, należy zbadać jaki jest jej początek i źródła. Spotykamy się więc w systemie *Kapili* po raz pierwszy z badaniami logicznymi i z pierwszymi próbami zmierzającymi do wytworzenia osobnej teoryi wiedzy. — Jak *Sokrates* w Grecyi, tak w Indyach *Kapila* wchodzi na to nowe pole filozoficznych badań pod wpływem pewnych praktycznych potrzeb, wynikających z natury całego poprzedniego umysłowego i filozoficznego rozwoju. Wyróżnia on trzy odrębne źródła wiedzy: 1) Wrażenia zmysłowe, 2) zdolność rozumowania, 3) świadectwo powagi, czyli ksiąg świętych [1]). Już w nauce o zmysłowych wrażeniach, odstępuje stanowczo od idealizmu *Upaniszadów*, wrażenia te bowiem nie są u niego dziełem złudzenia, lecz wyrazem rzeczywistości, istniejącej zupełnie od umysłu naszego niezależnie; pouczają nas one jednak tylko o szczegółach, nie podają więc wiedzy zupełnej, do wyzwolenia prowadzącej; tu wchodzi dopiero w grę, logiczne rozumowanie. Jest to zupełnie odrębna zdolność, która działa w trojaki sposób: rozumuje z przyczyny na skutek, ze skutku na przyczynę lub przez analogią [2]). Niezmiernie ciekawem jest co uczy *Samkhya* o stosunku skutku i przyczyny. Przyczyna nie jest nigdy siłą twórczą, ona nie zdziała tego, czego nie było, skutek musi zawsze w całości istnieć w przyczynie, z niej poprostu tylko wyłania się i wydziela. Stworzenie z niczego jest tu zupełnie niemożliwe, z niczego nic nie może powstać. Jestto zresztą myśl wspólna całej indyjskiej filozofii, która stworzenia z niczego wcale nie zna, ma ona zaś źródło

---

[1]) *Samkhya karika*, zdanie 4-te. *Davies*, *Hindu phil.* str. 22 i dalsze.

[2]) *Davies* str. 103 i 104.

swoje także w pierwotnych wyobrażeniach religijnych, w tem przekonaniu, że bogowie nie są stworzycielami świata, lecz tylko utrzymującymi w nim ład i porządek. — Logiczne więc rozumowanie prowadzące nas do należytego rozpoznania skutków i przyczyn, oto jedyna droga do wyzwolenia się zpod panowania cierpień. Trzecie natomiast źródło, t. j. świadectwo ksiąg świętych, odgrywa rolę zupełnie podrzędną. *Kapila* należąc do kasty *Bramanów*, nie mógł całkowicie odrzucić powagi *Wed*, na to jeszcze czasy nie przyszły, ogranicza ją więc tylko i przyjmuje wraz z innymi przeciwnikami ortodoksyi, teoryą podwójnej prawdy i wiedzy, t. j. prawdy niższego rzędu, opartej na objawieniu i drugiej wyższej, opartej na samoistnem działaniu ludzkiego umysłu. Zasadnicza jednak różnica między *Samkhyą* a idealizmem najstarszych *Upaniszadów*, tkwi właśnie w określeniu tego działania, tu polega ono na zagłębieniu się w pojęciu *atman*, tam na rozpoznającem logicznem rozumowaniu. Różnica widoczna już w samej nazwie systemu. Wyraz *Samkhya* oznacza obliczanie, rozumowanie, sąd rozpoznający jako wynik rozumowania. W *Mahabaracie* powiedziano, że zwolennicy kierunku *Samkhya* ćwiczą się w rozumowaniu przez rozważanie przyrody i dwudziestu czterech pierwiastków; a więc wiedza prowadząca do wyzwolenia, ma być wiedzą rozpoznawczą, wyliczającą szczegółowo to wszystko, co istnieje w przeciwieństwie do wiedzy zagłębiającej się w tajniki absolutu.

Uwagi te prowadzą nas do drugiej zasadniczej myśli systemu *Samkhya*, t. j. do dualistycznego wyróżnienia dwóch odrębnych a zarówno wiecznych pierwiastków: ducha «*purusza*» i materyi, czyli przyrody «*prakriti*». — Jeżeli reakcya przeciw skrajnemu idealizmowi objawia się u *Kapili* już w jego nauce o wiedzy, to tu przybiera ona dopiero kształty stanowcze i wyraźne. Duszę pojmuje *Kapila* jako substancyą zupełnie indywidualną przez nikogo niewytworzoną ale też i do żadnego dalszego tworzenia nie zdolną, przypuszczając zaś istnienie nieskończonej ilości

indywidualnych dusz, przytacza zarazem cały szereg dowodów, mających wykazać, że dusza może istnieć tylko jako pierwiastek odrębny a przytem jednostkowy [1]). Trudno dzisiaj wykazać zkąd wziął się ten indywidualizm w nauce o duszy. — W *Upaniszadach* i w *Brahmanach* mamy wszędzie ducha pojętego jako jednę substancyą zbiorową, dusze osobiste to tylko znikome płomyki! — tymczasem u *Kapili* niepożyta wieczna tożsamość osobistego ducha, tak stanowczo zaznaczona. Zagadkę tę może nam do pewnego stopnia wyjaśnić wpływ wiary w wędrówkę dusz, tudzież wpływ wyobrażeń będących własnością ludów należących do rasy *Drawida*. Szczególnie w północno-wschodnich okolicach Indyj utrzymywał się z całą siłą animizm, czyli pierwotna zabobonna wiara w osobiste duchy, obierające sobie różne materyalne przedmioty, czasowo za swoję siedzibę. Jednakże pomimo takiego zapędu ku indywidualizmowi, nie jest przecież *Kapila* w możności oderwać się całkowicie od umysłowego gruntu, na którym powstał jego pogląd na świat. Jakżeż to bowiem przedstawia on sobie tę osobistę duszę, oto jako światło czysto wewnętrzne, które świeci samo dla siebie, żadnej innej nie posiada treści, żadnego środka umożliwiającego poznanie tego co jest zewnątrz; cierpi niewiedząc dlaczego, a bez pomocy nie byłaby w stanie dojść do wyzwolenia się. Trafnie wyraził się *Davies* [2]), że psychologia *Kapili* jest zupełnie oryentalną. Dusza jest monarchą wyższym od przyrody, rządzi nią, ale na sposób wschodni, żyjąc w zupełnem od niej oderwaniu i odosobnieniu, ona to musi się starać o umożliwienie mu rządów nad sobą. Wprawdzie tylko dusza może poznać prawdę i zrozumieć przyrodę, ale cóż z tego, kiedy sama przez się nic nie jest w stanie zdziałać. Celem duszy jest poznać siebie samę przez odróżnienie siebie od przyrody i w ten sposób uwolnić się raz na zawsze od

[1]) *Samkhya Karika* zdanie 17 i 18. *Davies, Hindu phil.* str. 45—50.

[2]) *Hindu phil.* str. 110 i dalsze.

wszelkiego połączenia się z nią [1]). Dusza poznawszy się przy pomocy drugiego pierwiastku, t. j. przyrody *(prakriti)* jako byt zupełnie odrębny, niemający z nią nic wspólnego, odzyskuje spokój, uwalnia się od cierpień i żyje odtąd życiem czysto wewnętrznem, pogrążona w bezwiednej nad sobą kontemplacyi. Dusza przeszedłszy przez połączenie z przyrodą, powiada sobie: poznałam ją, wiem, że jestem różną od niej, że cierpienie, to skutek połączenia i wówczas zatapia się znowu sama w sobie, ale już wolna od bólów; przyroda zaś, jak ta tanecznica na scenie, powiada: dałam się poznać duszy, — spełniłam swoje zadanie i przestaje odsłaniać się i coraz to nowe produkować kształty. *Kapila* uczy, że dusza otoczona jest osobnem eterycznem ciałem, złożonem z niezmiernie subtelnych pierwiastków, nazywa to ciało «*linga szarira*» i dowodzi, że wędruje ono wraz z duszą po wszystkich organizmach i dopiero gdy dusza dojdzie przez wiedzę do zupełnego wyzwolenia się, ciało eteryczne opada z niej i wsiąka w przyrodę. Teorya lingamu jest także pozostałością pierwotnych animistycznych wyobrażeń o duchu, pojawiającym się po śmierci w kształcie cienia. Eterycznemu ciału przypisuje *Samkhya* wszelkie uczucia i namiętności, i wogóle uważa je za przyczynę wszelkiej duchowej czynności. Możnaby nazwać to «*linga*» duszą czynną, czyli działającą w przeciwieństwie do «*purusza*», jako pierwiastku żyjącego tylko życiem wewnętrznem; w niej mają źródło swoje nietylko uczucia i namiętności, ale także pojęcia o cnocie i występku i t. d. W związku z takiem pojęciem osobnego eterycznego ciała stoi nauka *Kapili* o trzech światach, czyli zakresach bytu «*gunas*» [2]), przez które dusza stopniowo przechodzi. Najniższym ze światów jest świat ciemności,

---

[1]) *Karika* zdanie 21.

[2]) Teorya trzech światów «*gunas*» jest filozoficznie przekształconą wiarą wedyjską w krainę bogów, ludzi i krainę ciemności, z równoczesnem uwzględnieniem wiary w wędrówkę dusz.

świat najgrubszej materyi, przyczyna wszelkich omamień i złudzeń; drugim z kolei jest świat ludzi, składając się z pierwiastków nieco subtelniejszych zmysłowych, jest jednak siedzibą wszelakiego rodzaju cierpień. Trzecim wreszcie i najwyższym, jest świat bogów, składający się jak owo ciało eteryczne z najszlachetniejszych pierwiastków, w których przeważa ogień i światłość. Zadaniem duszy jest przejść stopniowo przez te wszystkie trzy światy i wyzwolić się od nich. Co jednak ma się stać z duszą po jej ostatecznem wyzwoleniu, tego *Kapila* nigdzie nie wyjaśnił, zdaje się, że przypuszczał jakiś świat czwarty, rodzaj idealnego świata *platońskiego*, w którym dusza przebywa powróciwszy całkiem do siebie, oddana bezwiednej kontemplacyi. W tymto właśnie kierunku uzupełnia *Samkhyę* nauka *Buddy*, wysuwając na pierwszy plan pojęcie *Nirwany*.

Ale czas nam już przejść do drugiej, najważniejszej części poglądów *Kapili*, to jest do nauki o przyrodzie *(prakriti)*.

«*Prakriti*» występuje w systemie *Kapili* podobnie jak *prithiwi* w dawniejszych hymnach, jako matka rodzicielka wszechrzeczy. Jednakże tak wyraz sam jak i pojęcie nie jest wyłączną własnością *Samkhyi*. Przychodzi ono prawie we wszystkich późniejszych kosmogoniach, szczególnie zaś w tak zwanych «*Puranach*», gdzie dualizm ducha i materyi wszędzie jest myślą przewodnią. Czy mamy tu przypuścić wpływ filozofii na późniejsze religijne wierzenia, czy odwrotnie, wyprowadzić zasadę naszego systemu z przygotowującej się religijnej i ludowej przeciw abstrakcyjnemu *Bramanizmowi* reakcyi, — tego tutaj rozstrzygać nie chcemy, gdyż daremnie kusilibyśmy się oto przy dzisiejszym stanie badań. Prawdopodobnem jest i jedno i drugie, mogła *Samkhya* być na polu filozofii owocem tego samego ruchu, który sprowadził następnie reformy religijne, mogła ona znowu wywrzeć wpływ na późniejsze, kosmogoniczne spekulacye. Dosyć, że *Prakiti* jest owym pierwiastkiem

twórczym, jest nie stworzoną a sama wszystko wytwarzającą. *Prakriti* jednak nie tworzy z niczego: w niej wszystko, jakby w łonie matki zawarte, proces stworzenia. to proces emanacyi różnorodnych kształtów z «*prakriti*». Przyroda posiada jakiś bezwiedny, ciemny instynkt, jakąś chęć objawiania się duszom jednostkowym, aby je w ten sposób doprowadzić do uwolnienia się od zetknięcia z materyą a więc i od cierpień. W tym celu wydaje *prakriti* z łona swojego umysł *(buddhi)*, którego owocem jest znowu świadomość, czyli jaźń *(ahankara)*, będąca w dalszym znowu ciągu stworzenia, matką pięciu pierwiastków eterycznych, czyli typów odpowiadających zmysłowi wzroku, słuchu, smaku, powonienia i dotykania. Te pięć pierwiastków możnaby wybornie przyrównać do tego, co później scholastycy nazywali «*materia prima*». Wspólnie z dwoma poprzedniemi, stanowią one byt wytworzony ale i wytwarzający, czyli czynny; odpowiadają zaś owej sferze, t. j. «*guna*», w której przeważają pierwiastki ognia i światłości. Z nich powstaje dopiero szesnaście dalszych, grubych pierwiastków, z tych jedenaście należy do drugiego «*guna*», ostatnie zaś pięć do trzeciego. Razem wzięte, stanowią te szesnaście pierwiastków byt wytworzony, ale nic już dalej nie wytwarzający czyli bierny. — Do pierwszych jedenastu należy pięć organów zmysłowych i pięć organów działania, tudzież *manas* poprostu mózg, jako organ skupiający działania zmysłów i przekazujący narzędziom ruchu rozkazy woli; do drugich zaś pięciu należą: ogień, eter, powietrze, woda i ziemia [1]). Wszystkich więc kategoryj materyalnego bytu wyróżnia *Samkhya* dwadzieścia cztery, dwudziestą piątą stanowi dusza *(Atman, Purusza);* prawdziwa zaś wiedza do wyzwolenia prowadząca, polega właśnie na dokładnem i systematycznem rozpoznaniu tych dwudziestu pięciu pierwiastków. Taką jest w krótkości nauka *Kapili* o rozwoju świata z *prakriti*. Najbardziej charakterystyczną

[1]) *Samk. Karika* u *Daviesa* str. 54 i dalsze.

całego tego poglądu cechą, jest pojęcie umysłu i świadomości, jako pierwiastków z *prakriti* wyłaniających się, a następnie wyprowadzenie materyalnego bytu z świadomości i myśli. Do tego stopnia więc wniknęło w filozofią indyjską przekonanie o roli, jaką czynność myśli i świadomości odgrywa w utrzymaniu porządku wszechświata, iż nawet *Kapila* nie zdołał w systemie swoim całkowicie z niego się otrząść. — Dla jednego tylko pojęcia niema miejsca w *Samkhyi*, tj. dla pojęcia Boga! — bogowie bowiem należą, jak wszelkie inne istoty, do świata materyalnego, dusze ich zaś muszą zarówno z ludzkimi pracować nad własnem wyzwoleniem. — Brak ten w systemie *Kapili* jest zupełnie naturalnem następstwem poprzedniego rozwoju indyjskiej filozofii. Już w spekulacyach kapłanów, postacie bogów zbladły i zeszły zupełnie na drugi plan, wobec jakiegoś nieokreślonego i czysto abstrakcyjnie pojętego bóstwa słowa. Z trzech zaś pojęć, będących zawsze i wszędzie najgłówniejszą treścią filozofii, t. j. z pojęć Boga, ducha i świata, rozłożyła metafizyka, oparta na teoryi *atman*, pojęcie świata i osobistego ducha, topiąc je całkowicie w pojęciu bóstwa. Otóż *Kapila* w przeciwieństwie do tamtego kierunku, utrzymał pojęcie świata i osobistego ducha, ale pozbył się pojęcia bóstwa, które zupełnie było mu nie potrzebnem. — Wspólnem całej indyjskiej filozofii jest brak pojęcia osobistego Boga, jako rozumnej przyczyny wszechrzeczy, zastąpione przekonaniem o ślepej bezwiednej rządzącej światem sprawiedliwości. — Poglądy te wyniknęły z pierwotnej wiary w skuteczność ofiar i modlitw, tudzież z wiary w wędrówkę dusz. — Otóż na takim wspólnym gruncie możliwem było zajęcie tylko trojakiego rodzaju stanowiska. Albo jedynym bytem jest absolut, czyli bóstwo, mogące w tym wypadku działać tylko z konieczności i bezwiednie, świat zaś realny i duch osobisty człowieka, są złudnymi tylko tego absolutu objawami, — albo świat i duch osobisty to byty odrębne i rzeczywiste, w takim razie pojęcie bóstwa zupełnie nie potrze-

bne, bo cóż za cel miałoby jego istnienie, skoro przyroda z konieczności sama wszystko wytwarza a duchy osobiste są wieczne, — albo też jedynym bytem przyroda, duch zaś jej dziełem i objawem, w tym ostatnim wypadku pojęcie bóstwa także zupełnie niepotrzebne. — Pierwsze stanowisko zajęła metafizyka, oparta na pojęciu *atman*, drugie zajął *Kapila*, trzecie zaś, w którym przychodzi do rozłożenia pojęcia, tak bóstwa jak i osobistego ducha, zajęły systemy, do których przedstawienia w dalszym ciągu przejść nam wypada.

---

2. Poglądy zawarte w systemie *Samkhya*, mogły być w dwóch kierunkach dalej rozwijane, w nauce o wiedzy z jednej, w nauce o przyrodzie *(prakriti)* z drugiej strony. Pierwsze z zadań spełnił system *Nyaya*[1]), którego autorem ma być mędrzec *Gotama*. Jeżeli o *Kapili* nader mało posiadamy wiadomości, to o osobie *Gotamy* prawie nic powiedzieć nie możemy. Legendy mówią o nim tyle tylko, że pochodził z północnych Indyj i miał za żonę córkę *Brahmy Ahalya*, należał więc prawdopodobnie do kasty *Bramanów* i był bardzo szlachetnego pochodzenia, ród bowiem *Gotama* wymieniany jest nieraz w najstarszych źródłowych pomnikach literatury Indów. — *Gotamę* możnaby słusznie nazwać *Arystotelcsem* Indyj; co do czasu zaś, w którym żył i działał, to możemy przypuszczać, że był nieco późniejszym od *Kapili*, *Nyaya* bowiem nosi na sobie aż nadto wyraźne ślady wpływu *Samkhyi*. Podobnie

[1]) Wyraz *Nyaya* pochodzi od pierwiastków *ni* + *i:* coś, z pomocą czego wnikamy w rzecz i wyprowadzamy wnioski. — *Nyaya-śutras* były drukowane w Kalkucie w roku 1828, tłómaczenia zaś pierwszych czterech ksiąg dokonał *Dr. Ballantyne* i wydał wraz z wyciągami z komentarzów w *Benares* między rokiem 1850—1854. Najważniejsze komentarze do *Nyayi* wymienia *Cowell* w wyd. dzieł *Colebrooka* I. str. 282. Źródłową literaturę znajdzie czytelnik zestawioną w bibliograficznym Indeksie *Dr. F. E. Hall* str. 20—63. *Hall* wylicza 202 dzieł do systemu *Nyaya* należących.

jak *Arystoteles* nie mógł być wcześniejszym od *Platona*, tak *Gotama* mógł rozwinąć poglądy swoje tylko na podstawach przez *Kapilę* zdobytych. Główną treścią *Nyayi* jest logika, czyli teorya rozumowania. — Nie trudno pojąć dlaczego logika musiała stać się w owych czasach jedną z najważniejszych części indyjskiej filozofii. — Wszak w walce z ortodoksyą postawiono zasadę, że wiedza prowadzi do wyzwolenia, a nie ofiary i modlitwy. — Zaraz dalej jednak musiało nasunąć się pytanie: jaka wiedza? przecież nie każda! skuteczną może być tylko jedna, t. j. taka, która nam prawdziwą do wyzwolenia odsłoni drogę: zaczęto więc oglądać się za sposobami i środkami uzyskania jej. Dodajemy do tego, że w czasach, którymi obecnie zajmujemy się, t. j. gdzieś w V-tem i VI-tem stuleciu przed Chr., rozwijał się w Indyach niezmiernie żywy ruch umysłowy, istniało mnóstwo szkół i kierunków, zwalczających się wzajemnie, powstawało mnóstwo różnych sekt religijnych; na dworach królów i książąt, odbywały się ciągłe dysputy, kwitła więc na wielką skalę dyalektyka. Im ktoś zręczniej umiał rozumować, tem łatwiej było dlań odnieść nad przeciwnikiem zwycięstwo. — Kształcono się więc w sztuce rozumowania, następstwem zaś rozbudzonego w tym kierunku interesu, było powstanie osobnej o rozumowaniu nauki. — Cel *Nyayi* nie jest jednakże wyłącznie teoretyczny, nie chodzi tu o poznanie samych praw myślenia, lecz także o zastosowanie ich do wszystkich najważniejszych przedmiotów wiedzy. — Przedmiotów tych wylicza *Nyaya* szesnaście, zpomiędzy których, najważniejszymi są pierwsze dwa: t. j. «*Pramana*», czyli środki z pomocą których można uzyskać prawdziwą wiedzę i «*Prameya*», wszelkie rzeczy mogące stanowić przedmiot naszych myśli; reszta czternaście są natury podrzędnej i mogą być uważane tylko za wyszczególnienie tego, co się już mieści w pojęciu «*pramana*» [1]). Wynika z tego, że *Nyaya*

---

[1]) Por. *M. Williams*, *Indian Wisdom* str. 71—76.

wyróżnia właściwie dwa główne przedmioty wiedzy, t. j. myśl czyli wiedzę samę i rzeczy realne, — podmiot myślący i przedmiot. Żródeł wiedzy istnieje cztery a mianowicie: wrażenia zmysłowe, — rozumowanie, będące trojakiego rodzaju, t. j. ze skutku na przyczynę, z przyczyny na skutek i przez analogią — porównanie, a wreszcie świadectwo powagi czyli objawienia [1]). — Jestto zupełnie ten sam podział jaki spotkaliśmy już w *Sąmkhyi*, z tą tylko różnicą, że porównanie wymienione tu jako osobne źródło wiedzy. Dokładniej rozwija *Nyaya* naukę o rozumowaniu, a raczej o wnioskowaniu, któryto dział logiki ze względu na zastosowanie w dyalektyce, odgrywał w filozofii indyjskiej nie mniej ważną rolę jak n. p. później w naszej filozofii średniowiecznej. — Wniosek składa się tu z pięciu głównych części, pierwszą jest założenie czyli sformułowanie pytania, drugą wykazanie przyczyny, trzecią przytoczenie przykładu objaśniającego założenie, czwartą zastosowanie przyczyny, piątą wniosek czyli konkluzya [2]). Nie trudno dostrzec, że czwarta i piąta część jest właściwie tylko powtórzeniem pierwszej i drugiej, tak, że właściwie cały syllogizm składa się tu tak samo jak w logice greckiej z trzech części, ostatnie bowiem dwie można uważać za czysto retoryczny a nie logiczny dodatek. — Biorąc jednak rzeczy nieco ściślej, musimy przyznać, że budowa indyjskiego syllogizmu bardzo jest niedołężną i, jak zobaczymy później, z syllogizmem *Arystotelesa* nie może być narówni stawianą [3]). Najciekawszą stroną całej tej nauki jest, tak samo jak w *Samkhyi*, pogląd na stosunek skutku

[1]) *Davies, Hindu phil.* str. 123.

[2]) Krajowi komentatorowie przytaczają zwykle następujący przykład: *a)* góra ma w sobie ogień, *b)* albowiem dymi się, *c)* cokolwiek dymi się ma ogień w sobie, n. p. ognisko kuchenne, *d)* ta góra dymi się, a zatem *e)* ta góra ma w sobie ogień.

[3]) Nie ma też najmniejszej podstawy twierdzenie powtarzane przez *W. Jones'a* za jakimś perskim autorem, jakoby *Bramani* byli wręczyli *Kallistenesowi* wykończony systemat logiki, on go zaś wręczył *Arystotelesowi.*

i przyczyny. *Nyaya* wyróżnia dwa rodzaje tego stosunku, t. j. stałe i niezmienne przenikanie się przyczyny i skutku *(wyapti)*, albo też przenikanie się przypadkowe i zmienne, czyli mówiąc innemi słowy, przyczyny, z których skutek wynika z konieczności i przyczyny, które tylko w pewnym szczegółowym wypadku pociągnęły za sobą pewne następstwa. Kładzie także *Nyaya* wielki nacisk na wartość indukcyjnego rozumowania, postępującego od rozpoznania skutków do przyczyn, i w tem różni się od *Samkhyi*, która wyżej postawiła postępowanie dedukcyjne; zastanawia się także szeroko nad błędnemi i sofistycznemi zwrotami w dyalektyce, podaje również różne sztuczki i podstępy, z pomocą których można przeciwnika zbić z tropu.

Rozważywszy to wszystko, przechodzi *Nyaya* w dalszym ciągu do zastosowania swoich teoryj w rozpoznaniu różnych przedmiotów wiedzy, główne jednakże zadanie jej polega tylko na prostem ich wyliczeniu i opisaniu. — Pierwszym więc i najważniejszym przedmiotem dla wiedzy jest dusza *(atman)*, drugim ciało, trzecim zmysły, dalej przedmioty zmysłowe — umysł *(buddhi)* — główny organ zmysłowości *(manas)*, działalność, błąd, wędrówka duszy, następstwa jej, cierpienia, wyzwolenie. Wszystko więc obraca się tutaj, jak wogóle w całej indyjskiej filozofii, około pojęcia duszy i wyzwolenia jej z cierpień, reszta wiedzy o tyle ma tylko wartość, o ile do tego właśnie prowadzi celu. Wobec tego jest rzeczą bardzo naturalną, że nauka o duszy stanowi najważniejszą część systemu *Nyayi*. Pojmuje ją *Gotama* tak samo jak i *Kapila* zupełnie indywidualnie w przeciwieństwie do monizmu *Upaniszadów*, uważa ją za substancyą od ciała zupełnie różną, ale przyznaje jej w przeciwieństwie do *Kapili*, zdolność czucia, świadomości i działania. Istnienie duszy jest wieczne, wypełniają zaś to istnienie następujące stany: wiedza, pragnienie, wstręt, wola, cierpienie i rozkosz, jest ona jakby substratem, w którym te różne stany i jakości siedzibę sobie obrały i doświadcza na sobie rozdziału owoców

złego i dobrego, stosownie do koniecznych praw sprawiedliwości światem rządzących [1]). Komentatorowie *Nyayi* wyróżniają także jeszcze osobną duszę najwyższą *(Paramatman)*, rodzaj Boga, w samych jednak śutrach *Nyayi* niema o tem ani śladu, *Gotama* nie potrzebuje wcale pojęcia Boga, podobnie jak i *Kapila.*

Głównej przyczyny wszelkich cierpień i nieszczęść duszy, szukać należy w działaniu, które jest znowu bezpośredniem następstwem błędu; dusza ścigana koniecznemi skutkami błędu i działania, musi się z natury rzeczy do coraz nowego odradzać życia, dopóki nie pozna złego, zawisłego od przedmiotów, dopóki się zupełnie od tych przedmiotów nie wyróżni i przez wiedzę nie dojdzie do wyzwolenia. Najwyższy cel jest tu zupełnie tak samo pojęty jak w *Samkhyi:* nie cnota, nie zasługa prowadzi do szczęścia i wyzwolenia jedynie tylko wiedza, wyzwolenie zaś polega na bezczynnej, czysto biernej kontemplacyi.

Tak w nauce o wyzwoleniu jak i w nauce o przedmiotach zmysłowych, wchodzi *Gotama* w najdrobniejsze, szczegóły, wyróżnia n. p. dwadzieścia jeden rodzajów cierpienia i z wielką każdy rodzaj analizuje subtelnością. Nie pójdziemy jednak za nim na to pole, stwierdzimy tylko że w nauce o przedmiotach zmysłowych w żadnej ważniejszej sprawie nie różni się od *Kapili*, który widocznie jest jego przewodnikiem i mistrzem. — W pojmowaniu przyrody i duszy dalszy krok naprzód uczynił system *Kanady*, do którego charakterystyki, obecnie przejść nam wypada.

---

3. *Kanada* jest dla nas, tak samo jak wszyscy prawie filozofowie indyjscy, tylko nazwiskiem: o osobie jego i czasie w którym żył, nie wiemy nic. — *Lassen* [2]) jednakże

[1]) *Davies, Hindu phil.* str. 121 i 122.

[2]) *Lassen, Ind. Alterthk.* II, str. 1178. *Lassen* opiera dowód swój na tem, że *Bramani*, którzy wywędrowali na wyspę Jawę, hołdowali systemowi *Waiśeszika.*

bardzo trafnie dowodzi, że system tegoż *Kanady* znany w Indyach pod nazwą systemu *Waiśeszika* [1]), nie może być o wiele późniejszym od *Buddyzmu*, wielce zaś jest prawdopodobnem, że jest nawet wcześniejszy. Dokładniejsze bowiem wnikanie w umysłowy rozwój Indyj, przekonywa nas coraz dobitniej, że kierunki i systemy im bardziej opozycyjne stanowisko zajmują wobec *bramińskiej* ortodoksyi, tem bliższe są czasów *Buddy*, wszelkie zaś dążenia pośredniczące są o wiele późniejsze. Ponieważ system *Kanady* zajmuje istotnie dosyć skrajne, a co ważniejsza, znacznie od poprzednich systemów obojętniejsze wobec *Bramanizmu* stanowisko, można przeto śmiało przypuszczać, że jest starszy lub równoczesny z reformą *Buddy*, na wszelki zaś sposób należy zawsze jeszcze do przedbuddyjskiej epoki.

Aby system *Kanady* należycie zrozumieć, należy pamiętać, że w epoce powstającego *Buddyzmu*, rozwijał się

---

[1]) Nazwa systemu «*Waiśeszika*» pochodzi od wyrazu «*wiśesza*», odrębność, któreto pojęcie w systemie najważniejszą odgrywa rolę. — Głównem źródłem do systemu *Waiśeszika* są śutry przypisywane *Kanadzie*, przetłómaczył je na język niem. *Dr. Roër* w XXI i XXII tomie Zeitschr. der d. morg. Gesellsch. 1867—68; tekst oryg. wraz z komentarzem *Samkara miśra* wyszedł w Bibl. ind. 1860—61. *A. E. Gough* przetłóm. je w czasop. «Pandit» 1869, Nr. 32, na język angielski. — *Colebrooke* w studyach swoich *Essays* tom I, str. 280—318, pomieszał system *Nyaya* z *Waiśeszika* i przyczynił się przez to do zaciemnienia sprawy. Poszedł w tej mierze za uczonymi miejscowymi, którzy wszelkie uznane kierunki filozofii w liczbie sześciu, chcieli koniecznie na trzy pary podzielić (o czem niżej). W podobny sposób traktuje *Waiśeszike* także *Dr. Ballantyne*. Dopiero *Maks Müller* w pracy swojej ogłoszonej w Zeitschr. d. d. morg. Ges. VI. Bd. 1852 str. 1—34, oświadczył się stanowczo przeciw mieszaniu nauki *Kanady i Gotamy*, od tego też czasu datuje się jaśniejsza znajomość systemu. W tym samym kierunku zasłużył się także *Dr. Roër*, który w obszernych notach do swojego tłóm. wykazuje specyalne różnice między obu systemami. Bibliogr. w indeksie *Halla* str. 64—85, wymienionych dzieł do tego systemu należy 87. — Krótkie przedstawienie systemu u *Daviesa*, *Hindu phil.* *Davies* wpadł jednak w dawny błąd, uważając *Waiśeszika* za dopełnienie *Nyayi*. — *Kanada* miał pochodzić z możnego rodu *Kaśyapa*.

w Indyach w wielu kierunkach niezwykły ruch naukowy. Z umiejętności przyrodniczych uprawiano w szkołach *Bramanów* z wielkiem zamiłowaniem astronomią wraz z astrologią i medycynę, także gramatyka i logika należały do najważniejszych przedmiotów naukowego zajęcia. — Wszelkie ściśle naukowe badania rozpoczynają się zwykle od zwracania uwagi na szczegóły, na pewne różnice i odrębności w faktach i zjawiskach, a to głównie w celach praktycznych. W ten sposób dojrzewa powoli analityczna zdolność ludzkiego umysłu. Dojrzewanie tej zdolności skutkiem budzącego się naukowego ruchu, jest w Indyach zupełnie jasne i widoczne. Spekulacya ulegając początkowo wyłącznie wpływowi religijnych pragnień i wyobraźni, rozpoczyna od zagłębiania się w pojęcie absolutu, następnie zaś przychodzi do zwrotu w kierunku realnym; mnożą się usiłowania, mające na celu bardziej szczegółowe rozpoznanie świata i działań ludzkiego umysłu. Na taką drogę wchodzi już *Samkhya* w kierunku analitycznym, dalej jeszcze posuwa się *Nyaya*, *Wajśeszika* wreszcie ogłasza zasadę odrębności, jako podstawę całego na świat poglądu. Czemuż przypisać ten powolny zwrot raz od skrajnego idealizmu do realizmu, powtóre od abstrakcyjnego pojęcia bytu, jako jedności do wielości bytów? Działały tu niewątpliwie także pewne religijne wpływy, jak to mieliśmy sposobność wykazania przy *Samkhyi*, ale nie mniej ważnym był wpływ gromadzących się naukowych doświadczeń, które dotyczyły głównie przyrody z jednej, faktów jakie przedstawia myśl i mowa ludzka z drugiej strony. — Już w *Samkhyi* i w niektórych późniejszych *Upaniszadach* pojawia się teorya pięciu elementów, zkąd ona tam się wzięła, trudno dzisiaj wykazać, ale czy powstała z potrzeby jako uzupełnienie nauki o działaniu pięciu zmysłów, czy też jest, jak utrzymują niektórzy, chaldejskim nabytkiem [1]),

[1]) Według pojęć starożytnych, każdy zmysł potrzebował do działania osobnego pierwiastku, przez analogią przeto mogła powstać teorya pięciu pierwiastków, stosownie do pięciu zmysłów. Wpływ chaldejski przypuszcza

dosyć, że był to pierwszy krok do uznania pewnych stałych w przyrodzie odrębności. Obok tego, studya gramatyczne nad świętymi księgami, tudzież wykształcenie logiki i dyalektyki, doprowadziło do dokładnego wyróżnienia pojęć i części mowy, to wszystko zaś razem wzięte, umożliwiło niewątpliwie powstanie takiego systemu, jakim jest *Waiśeszika*, systemu wprowadzającego do filozofii indyjskiej dwa nowe zasadnicze pojęcia, t. j. logiczno-gramatyczne pojęcie kategoryi i czysto przyrodnicze pojęcie atomu, jako odrębnej substancyi.

Kanada powołuje się na ustęp z *Upaniszadów*, w którym powiedziano, że wszelka naukowa czynność, powinna rozpoczynać się od wskazania przedmiotu, jaki ma być obrabiany, następnie powinno przyjść dokładne tegoż przedmiotu określenie, a wkońcu poparcie podanego określenia wszelkimi możliwymi sposobami i argumentami. — Stósownie do tego więc, ogłasza najpierwiej co ma być przedmiotem jego nauki, oto mają nim być kategorye (po sanskrycku «*padarthas*»), zawierające w sobie całą umiejętność. — Kategoryj tych wylicza *Kanada* sześć, a mianowicie: substancyą, jakość, czynność, wspólność, odrębność i związek wewnętrzny [1]). Wystarczy przyrównać te kategorye, czyli klasy bytu do podobnych zestawień i wyliczeń w poprzednich systemach, aby się przekonać, jaki olbrzymi dokonał się u *Kanady* postęp, a to głównie pod wpływem logiki i gramatyki. Kategorye *Kanady* odpowiadają w znacznej części podobnie jak kategorye *Arystotelesa* [2]), najważniejszym częściom mowy, zestawienie

v. *Eckstein* Ind. Stud. II, 369 i dal., przyjmuje go także *Weber*, Ind. Skizzen str. 76 i 77. *Weber* uważa Chaldejczyków za nauczycieli tak Greków jak Indów.

[1]) Por. w *Dict. des sciences philos.* Paris 1875, artykuł «*Kanada*» przez *Bart. S. Hil*, str. 855. *Davies* str. 127. Niektórzy komentatorowie dodali później siódmą «*padartha*», t. j. niebyt czyli przeczenie.

[2]) Porównanie nauki obu o kategoryach, odkładamy do ustępu poświęconego *Arystotelesowi*.

samo bardzo proste i niema takiego pomieszania pojęć jak n. p. w *Samkhyi*, gdzie między pierwiastkami bytu, wyliczane czynności organów woli, działania zmysłów i t. p. Wymieniwszy wszystkie sześć kategoryj, przystępuje *Kanada* do dokładnego określenia każdej zosobna i do wyliczenia wszelkich rodzajów bytu, należących do każdej z nich. Zaczyna więc od pojęcia substancyi i wyróżnia dziewięć odrębnych jej postaci, są niemi: ziemia, woda, światło, powietrze, eter, czas, przestrzeń, duch i *manas* dusza, czyli jakiś osobny zmysł wewnętrzny. Z tych substancyj cztery pierwsze i ostatnia (dusza), powstały z atomów; są to niezmiernie małe cząsteczki, nie dające się już więcej podzielić, okrągłe, niewidzialne, wieczne; każdy atom posiada swoję specyalną odrębność *(wiśesza)* z połączenia się atomów jakością do siebie zbliżonych, powstają różne materyalne substancye, np. światło powstaje z połączenia się atomów świetlanych i t. d. Atomy łączą się z sobą po dwa, po trzy, po cztery. Dusza *(manas)* jest także atomem, tylko nader subtelnym. — Atomów istnieje nieskończona ilość, ich zaś łączenie się i rozłączanie odbywa się na zasadzie osobnej, niewidzialnej siły *(adriszta)*. Trudno wyrozumieć jak *Kanada* tę niewidzialną siłę pojmował, późniejsi nazwali ją najwyższym duchem, czyli Bogiem, on jednak sam nie określił jej dokładnie; być może, że łączył ją z siłą ciężkości, na innem miejscu powiada wyraźnie, że ciężkość jest tą siłą, która sprawia, że ciała dążą ku sobie i tylko atomom światła, odmawia przymiotu ciężkości [1]). Przytacza także *Kanada* cały szereg dowodów, mających wykazać istnienie tejże siły [2]). Duszę *(manas)* uznawał również jako złożoną z atomów, zdaje się jednak, że ducha *(atman)*, stanowczo od materyi oddzielał, dowodzi bowiem,

---

[1]) *Davies*, *Hindu phil.* str. 130.

[2]) Dowody te są następujące: Istnieje duch wszystko utrzymujący i kontrolujący, podobna więc siła wszędzie musi istnieć; istnieją skutki działania tej siły; istnieją połączenia atomów i t. d.

że wyróżnianie złego i dobrego, jest wyłączną cechą ducha i nie ma nic wspólnego z materyą, sprzeciwia się nawet aby dusza mogła być rozłożona w materyi; gdyby się coś podobnego stało, to w takim razie przyczyna musiałaby się objawiać w skutku, materya byłaby duchową [1]).

Jakości (druga kategorya), wymienia *Kanada* siedemnaście, z tych jedenaście materyalnych czyli zmysłowych, a sześć umysłowych, czyli duchowych, do tych ostatnich należą: inteligiencya, rozkosz, ból, pragnienie, wstręt i chęć. Jego następcy dodali później jeszcze dalszych siedem jakości. — «Czynność» (trzecia kategorya) dzieli się na pięć rodzajów, t. j.: ruch w górę, ruch na dół, ściąganie się, rozciąganie, chód. — Czwarta kategorya oznacza «wspólność», w najogólniejszem tego słowa znaczeniu, wyraża ona tylko *istnienie*, gdyż ono jedynie jest wspólne wszelkiemu bytowi. Istnieje jednak także wspólność klas i rodzajów, wspólność taka nie jest abstrakcyą, lecz rzeczywistością, czemu, jak mówi *Kanada*, przeczą niektórzy [2]). Piątą kategoryą jest «odrębność», oznacza ona przedmioty wolne od wspólności z innymi, posiadają ją: duch, dusza, czas, przestrzeń, eter i atomy. — Ostatnia z kategoryj wyraża wewnętrzną spójnię między takiemi rzeczami, które o ile istnieją, nie mogą być odrębne, lecz muszą być z sobą zespolone.

Taką jest w krótkości nauka *Kanady* o kategoryach! Uderza nas tu głównie to samo pomieszanie klas istnienia ze sposobami i formami myślenia i mówienia, z jakiem spotkamy się później u *Arystotelesa*, — jednak pod względem filozoficznej ścisłości, postęp u *Kanady* olbrzymi! w żadnym z poprzednich systemów, niema tej dokładności

---

[1]) *Davies*, *Hiudu phil.* str. 129.

[2]) Przeczą temu mianowicie zwolennicy *Buddy*, dowodząc, że tylko osobniki istnieją, zaś abstrakcye są niezgodne z rzeczywistością. Jestto ten sam spór, który w średnich wiekach znany był pod nazwą walki Realistów z Nominalistami.

w określaniu pojęć i w wyróżnianiu ich, — w każdem twierdzeniu znać już rutynę logiczno-dyalektyczną. O ile umysł ludzki mógł, przy pomocy bardzo nie wielkiej jeszcze liczby doświadczeń, dojść do pochwycenia istniejących w świecie różnic i podobieństw i do zrozumienia panującej tu prawidłowości, to o tyle dokonał tego *Kanada*, zużytkowując cały materyał, jakiego mu umysłowość indyjska dostarczyć mogła.

Systemy *Gotamy* i *Kanady* przedstawiają w dziejach indyjskiej filozofii stopień rozwoju, odpowiadający w Grecyi systemowi *Arystotelesa*.

---

4. U *Kanady* pozostało jeszcze pojęcie ducha, jako odrębnej substancyi, reszta świata składa się z atomów. Otóż praca myśli nie zatrzymała się i na tym punkcie: posuwając się coraz dalej w zaprzeczaniu tego wszystkiego co uczyła ortodoksya *Bramanów*, doszła wkońcu filozofia do całkowitego rozłożenia pojęcia ducha, tak, że nie pozostało nic, prócz materyalnych atomów. Jeżeli w starszych *Upaniszadach*, należących do epoki przed *Buddą*, utrzymało się tylko pojęcie *atman*, to w systemach indyjskich materyalistów znowu pozostało się jedyne pojęcie atomu. Oba te kierunki przedstawiają dwa najdalej wysunięte przeciwieństwa! — filozofia, która snując dalej wątek religijnej spekulacyi, doszła do najskrajniejszego idealizmu, bo do uznania materyalnego świata, za złudzenie, kończy w przeciwnym znowu kierunku na skrajnym materyalizmie, uznającym myśl i ducha za złudzenie. Twórca materyalizmu w Indyach nazywał się *Czarwaka*, szkoła zaś jego znana pod nazwą *Lokajatas* [1]). O osobie *Czarwaki* nic nam nie wia-

[1]) O Materyalistach indyjskich pisali: *Colebrooke*, *Essays* I, str. 426—430. *Colebrooke* poprawia tu błąd, jaki przedtem popełnił ogłaszając *Czarwakę* za twórcę sekty *Dżajna*, zob. wyżej str. 96. — *Cowell* w dodatku do *Colebrooka* str. 456—460. — *Dr. Muir*, Indian materialists. R. As. Soc. Journ. vol. XIX, art. XI. — *M. Williams*, Indian Wisdom, str. 132—

domo, zachował się tylko ustęp z *Mahabaraty*, w którym mowa o demonie *Czarwaka*, wygłaszającym podczas tryumfalnego wjazdu króla *Judhisztira* do miasta Hastinapura, przewrotne i materyalistyczne doktryny. *Madhawa-Aczaryja* wymienia w dziele swojem system *Czarwaki*, na pierwszem miejscu, jako największą herezyą.

Nauka materyalistów obejmuje następujące główne punkty: odrzucają oni wszelkie źródła wiedzy, oprócz wrażeń zmysłowych, przyjmują tylko cztery pierwiastki, t. j. ogień, powietrze, wodę i ziemię, dowodzą dalej, że dusza nie jest od ciała różną, będąc tylko wytworem materyalnych pierwiastków, — przyjmują wreszcie za główny dogmat swój zasadę, że wszystko w świecie powstało samodzielnie, bez pomocy jakiejkolwiek osobnej siły, którato siła *(adriszta)*, jeszcze w systemie *Kanady* bardzo ważną odgrywa rolę. — *Madhawa-Aczaryja* przytacza bardzo ciekawy ustęp z śutrów *Brihaspati'ego*, w którym oprócz zasad materyalizmu, znajdujemy także jaskrawy sceptycyzm. Powiedziano tam n. p., że nie istnieje ani niebo, ani wyzwolenie ostateczne, ani żaden drugi świat, że człowiek powinien żyć szczęśliwy i używać wszelkich rozkoszy, nie troszcząc się wcale o jutro, — religijne obrzędy ustanowili kapłani we własnym tylko interesie, zaś autorowie ksiąg świętych byli to poprostu błazny, oszusty lub złe duchy [1]). Takie jest ostatnie słowo filozofii indyjskiej z tej epoki, wypowiedziane zapewne w czasach największych walk i największych sprzeczności; niewątpliwie już były rozpoczęły się wtedy owe wielkie religijno-ludowe ruchy, które w dziejach umysłowych Indyj, do najważniejszych doprowadziły przewrotów.

134. Znajduje się tu wyborne tłómaczenie ustępu z *Brihaspatiśutra*, będącego jedynem znanem nam oryginalnem źródłem; tłómaczenie tego samego ustępu u *Cowella* str. 460.

[1]) *Sarwa-Dars. Samgr.* trans. by *Cowell* und *Gough.* London 1882, str. 10.

V.

1. Reforma *Buddy* i jej filozoficzne podstawy. — 2. Filozofia sekty Dżajna.

1. Obraz niezwykłego życia, ale też walk i sprzeczności niezwykłych, musiały przedstawiać Indye, na parę wieków przed Chrystusem. Gdy dzisiaj badacz rozpatruje się w pomnikach starej literatury sanskryckiej, śledząc główne tej epoki rysy, to robi ona na nim wrażenie jakby jakiejś w głębiach ziemi ukrytej zamarłej krainy. — Znać, że niegdyś życie tam wrzało i kipiało, czuć wielkie niepokoje i namiętności, jakie sercem ludzkiem targały, po śladach widać, że umysły trawiło pragnienie wiedzy i tęsknota za ideałem, a przyświecał im płomień prawdziwych natchnień. Naraz zalał to wszystko i strawił jakiś martwy prąd, przysypał jakby popiół wybuchającego wulkanu i życie nie ustało wprawdzie ale skostniało, pozostały tylko zmieszane z sobą płody umysłowe z różnych warstw i czasów, pozostały mętne i aż do dziwactwa fantastyczne, wielkiej przeszłości wspomnienia. — Nie możemy wdawać się tutaj w dokładny rozbiór tego nader ciekawego zjawiska, ale na jeden fakt niechaj nam wolno będzie zwrócić uwagę, t. j. na owo pełne zniechęcenia i bierności usposobienie, jakie w coraz wyższym stopniu zaczęło ogarniać wybrane w społeczeństwie indyjskiem umysły. Dwojakie były tego zniechęcenia przyczyny. Pierwsze —

jak to już poprzednio wykazaliśmy — natury psychologiczno-społecznej, t. j.: przesyt w używaniu tych darów, które tu przyroda tak hojną rozsypała ręką, wybujałość wyobraźni a osłabienie woli pod wpływem otoczenia i klimatu, jaskrawe wreszcie sprzeczności między nędzą a zbytkiem, między stawianiem się jednych narówni z bogami, a zupełnem drugich zbydlęceniem. — Drugiego rodzaju przyczyn należy szukać w ruchu umysłowym a szczególnie w kierunku, w jakim rozwinęła się filozoficzna spekulacya. Że wpływ tej spekulacyi musiał być zniechęcającym do życia, że musiał wyrabiać pesymistyczne usposobienie, to przyzna każdy, kto tylko choćby ogólnie z rozwojem jej się zapozna. Skoro bowiem spekulacya przeniosła swoję czynność w krainę bogów, skoro tam za główny cel wytknęła sobie zgłębienie istoty bóstwa, w takim razie świat realny musiał stracić na wartości. Dzięki zaś wierze w skuteczność ofiar i modlitw, pojęcie bóstwa zlało się najpierwiej z aktem ofiary i z świętem słowem, dalej z ubóstwianą myślą, a wkońcu z jaźnią. W tym śmiałym locie zatarła się droga powrotu od jedności absolutu do wielości, świat wydał się niezrozumiałą zagadką, pesymizm więc zrodził się jako naturalne następstwo skrajnie idealnej doktryny. Obok tego, ogarnia umysły, skutkiem wiary w wędrówkę dusz, obawa przed życiem i ciągłem jego powtarzaniem się. Wyzwolenie się zpod panowania tej strasznej potęgi, staje się najżywotniejszem ze wszystkich zagadnień. Cały ruch opozycyjny obraca się około tego zagadnienia, kierunki przeciwne idealizmowi *Upaniszadów*, także żadnego innego, prócz wyzwolenia się przez wiedzę, nie widzą celu. Szukając zaś tej do wyzwolenia prowadzącej wiedzy, rozkładają pojęcie bóstwa, a nareszcie pojęcie osobistego ducha, tak jak idealizm rozłożył pojęcie realnego świata. A więc jako ostateczny wynik, cóż pozostaje? oto pozostają dwa tylko zasadnicze poglądy, t. j. wspólna wszystkim indyjskim kierunkom i systemom, bo z religijnego wyrosła gruntu — wiara w jakąś ciemną, nieokreśloną,

światem rządzącą konieczność, która sprawia, że każdy skutek z konieczności mieści się w przyczynie, obok tego zaś przeświadczenie, że ból i cierpienie, mające przyczynę swoją w osobistem istnieniu, są jedyną, niedającą się ani rozłożyć, ani zaprzeczyć rzeczywistością, jedynem przeto celem ludzkich dążeń może być tylko uwolnienie się od tej potęgi. To są poglądy, które przedstawiają się nam jako wspólny wynik całej poprzedniej epoki. Wobec tego, cóż było dalej do zrobienia? oto pozostawały do wyboru tylko dwie drogi: albo wyśmiać i wyszydzić wszystko, powiedzieć sobie, że wszelkie religijne i filożoficzne spekulacye, nic nie warte, zadowolić się zmysłową rzeczywistością i szukać wyzwolenia zpod panowania cierpień w używaniu doczesnych rozkoszy, ze śmiercią bowiem wszystko się kończy. Albo też widząc niedostatki dotychczasowych ludzkiego umysłu wysileń, stanąć wprawdzie na stanowisku do pewnego stopnia sceptycznem, uznać jednak rzeczywistość bólu i cierpienia wynikających z koniecznego powiązania skutków i przyczyn i szukać wszelkich możliwych sposobów, aby się radykalnie od ich panowania uwolnić. Czyli, mówiąc innymi słowy, pozostawał albo skrajny materyalizm, albo skrajny pesymizm. Pierwszy uznający za jedyną rzeczywistość materyą, drugi ból i cierpienie; pierwszy, szukający wyzwolenia w używaniu, drugi w pozbyciu się raz na zawsze konieczności cierpienia. Pierwszą drogę obrał sobie, jak widzieliśmy *Czarwaka*, na drugą wszedł, jak zobaczymy, wielki reformator *Budda* [1]).

---

[1]) *Buddyzm* jest ciągle przedmiotem bardzo obszernych i różnorodnych studyów. Pierwszą pracą, która badania na właściwe wprowadziła tory jest: *Burnouf introduction à l'histoire du boudhisme indien*, Paris 1844. *Burnouf* oparł się na oryginalnych źródłach północnego *Buddyzmu*, odkrytych w Nepalu. Dalszym krokiem naprzód jest znakomite dzieło *W. Wassiliewa: Der Budhismus seine Dogmen Geschichte u. Litteratur aus dem russischen übers.* Leipzig 1860. *Was.* zużytkował głównie źródła chińskie i tybetańskie, toż samo *S. Beal: The romantic Legend of Sakya Buddha from the Chinese-Sanskrit*, London 1875, także *R. S. Hardy* w następujących pracach: *Eastern Monachism*, London 1850, — *The legends and*

Kto był *Budda?* Jaki był stosunek jego nauki do ruchu umysłowego w łonie bramanizmu? Jak powstała z tej nauki nowa religia? Oto są najważniejsze, nasuwające nam się pytania. Co do pierwszego, to wobec głosów, jakie zabierali w ostatnich czasach najwięksi znawcy dziejów Indyi, tacy jak *Oldenberg, Senart, Rhys Davids, Kern* itd. byłoby rzeczą niewłaściwą wypowiadać jakieś koniecznie nowe zdanie, ale jednę przecież niechaj mi wolno będzie zrobić uwagę: Po dokładnem rozpatrzeniu się w tem

---

theories of the Buddhists compared with History and Science with introductory Notices of the Life and System of Gotama Buddha, London 1867. *A manual of Buddhisme in its modern developement*, London 1880. Szczególnie ważnem stały się dalej badania *Maksa Müllera: Über den buddhistischen Nihilismus* Kiel. 1869, i w innych jego pracach. W ostatnich czasach zwrócono uwagę głównie na źródła południowego *Buddyzmu*, głównie cejlońskie, t. z. literaturę *Pali*. — «*Pali-text-Society*» w Londynie, wydało pod kierunkiem najznakomitszego znawcy *Buddyzmu*, *Rhys-Davidsa*, szereg tomów, obejmujących pomniki «*Pali*». Są to księgi spisane w narzeczu ludowem a zawierające najstarsze zabytki świętej literatury buddyjskiej. Dzięki tym nowym źródłom badania, znacznie postąpiły, a w ostatnich latach wyszło kilka znakomitych prac *Buddyzmowi* poświęconych, należą do nich: *Herm. Oldenberg*, *Buddha sein Leben seine Lehre seine Gemeinde*, Berlin 1881. Dzieło to szczególnie polecam. Przeciwne stanowisko zajmuje: *E. Senart*, *Essai sur la Legende du Bouddha son caractère et ses origines*, Paris 1882, 2 ed. Doskonałą pracą, szczególnie jako wstęp do dalszych studyów, jest *T. W. Rhys Davids*, *Buddhism being a sketch of the life and teachings of Goutama the Buddha* 1880. *H. Kern*, *Der Buddhismus u. seine Geschichte in Indien, übers. aus dem Holländ.* Leipzig 1882. *Kern* stoi na podobnem jak *Senart* stanowisku. Za ostatnie obecnie słowo w sprawie *Buddyzmu*, można uważać dzieło *Rhys-Davidsa* p. t.: «*Lectures on the origin and growth of Religion as illustrated by some points in the hist. of indian Buddhism*». London 1881 i 1884. Najważniejszy spór toczy się między uczonymi o osobę *Buddy* i powstanie legiend jego osoby dotyczących, tudzież o znaczenie *Nirwana. Senart* i *Kern* dowodzą, że *Budda* nie jest historyczną postacią, *Oldenberg*, że nią jest, tamci opierają się głównie na badaniach mitologiczno-porównawczych, *Oldenberg* na źródłach buddyjskich i dawniejszych bramińskich. Ważne materyały do *Buddyzmu* znajdzie także czytelnik w «*Revue de l'histoire des Religions*», wychodzącem w Paryżu od roku 1880, wyszło do tego czasu tomów 12. Źródła tłómaczone na angielskie w zbiorze ksiąg świętych Wschodu *Maksa Müllera*.

wszystkiem, co w ostatnich czasach napisali z jednej strony *Senart* i *Kern* dowodzący, że legienda o *Buddzie* jest tylko przerobionym mytem o bogu-słońcu, z drugiej zaś *Oldenberg*, dowodzący istnienia historycznego *Buddy*, przychodzimy do przekonania, że właściwie przedstawiciele obu teoryj mają w gruncie rzeczy słuszność za sobą. Przyzna to, jak sądzę, każdy, kto w jednym niezaślepiony kierunku, rozważy rzeczy krytycznie, a przyzwie do pomocy z jednej strony badania etnologiczne, z drugiej pomnik literatury bramińskiej. Najmniejszej nie ulega wątpliwości, że w legiendzie *Buddy* mnóstwo jest mitologicznych pierwiastków. Po znakomitych wywodach *Senarta* niemożliwą jest rzeczą to zaprzeczać i dopatrywać się w każdym szczególe legiendy faktów historycznych, tylko w fantastyczną przybranych szatę. — Metoda, polegająca na upraszczaniu legiendy i sprowadzaniu jej do historycznej możliwości, musi w tym wypadku ustąpić wobec metody porównawczej. Co wiemy z legiendy o *Buddzie,* szczególnie zestawiając ją, jak to uczynił *Senart,* w sposób porównawczy z legiendą o bogu *Wisznu,* z tego możemy nawet nabrać pewnego wyobrażenia, jaką była wiara ludu w tamtych czasach. Widać z niej, że wiara w wędrówkę duszy najniższe właśnie przenikała warstwy, że postacie dawnej mitologii aryjskiej już zbladły, a ona z obcymi zmieszała się żywiołami, napływającymi od zwyciężonej ludności, podczas gdy z drugiej strony nie było już obcem nawet ludowi abstrakcyjne bóstwo kapłanów «*Brahma*«. Ale niepodobna znowu przypuścić, aby taka wielka reforma religijna mogła tak sama z siebie powstać, aby mogło tyle legiend koło jednej zgrupować się postaci, gdyby ta postać nie była z krwi i ciała, gdyby nie istniała wcale. Wprawdzie i *Senart* nie zaprzecza, że jakiś *Budda* istnieć musiał, ale w tradycyach o nim nie może żadnych dopatrzeć się historycznych rysów. Otóż tu chcąc dojść prawdy, należałoby badania porównawcze z zakresu mitologii uzupełnić rozpatrzeniem się w pomnikach literatury bramińskiej, a szczególnie w *Brâhma-*

nach i *Upaniszadach*. Przy ich pomocy możemy bez oglądania się na buddyjskie legiendy śmiało twierdzić, że *Budda* był w rzeczy samej synem książęcym, że pochodził z kasty wojowników, a że ojczyzną jego była wschodnia część Indyj.

Podania o *Buddzie* jako synu książęcym, jakżeż wybornie godzą się z owymi w *Upaniszadach* opowiadaniami o filozoficznych walkach myślicieli, należących do kasty wojowników z kapłanami. Treść zaś jego nauki czemżeż jest, jeżeli nie ostatecznem rozwinięciem stanowiska, zajętego przez filozofów racyonalistycznych wobec ściśle kapłańskich teoryj. Uważamy także za pewnik niezachwiany, że *Buddy* ojczyzną była wschodnia część Indyj, *brâhmana* bowiem najoczywiściej dowodzą, że właściwą siedzibą *bramińskiej* cywilizacyi były okolice nad rzeką *Saraswatî* i nad górnym biegiem *Jamuny* i *Gangesu*, we wschodnich natomiast miejscowościach *Bramanizm* słabe zapuścił korzenie, tam stanowisko książąt i wojowników o wiele było samoistniejsze. Tam mogła wyobraźnia ludu w twórczości mitologicznej o wiele swobodniejsze mieć do działania pole, tam wreszcie rozwinęły się owe samoistne w zakresie filozofii systemy, będące jak *Samkhya* lub *Waiśeszika* reakcyą przeciw skrajnemu idealizmowi. Tam więc możemy z wszelką słusznością szukać kolebki *Buddyzmu*. Gieneza zaś tej nauki przedstawia nam się na tle epoki, bez względu na szczegóły z życia *Buddy*, mniej więcej w następujący sposób: Najżywotniejsze dla społeczeństwa indyjskiego zagadnienie odnosiło się w owych czasach do wyzwolenia człowieka zpod panowania cierpień i ciągłej wędrówki duszy po śmierci. Wiadomo nam już z *Upaniszadów*, że istniał w tej mierze pewien antagonizm między kapłanami, upatrującymi jedyną drogę do wyzwolenia w modlitwach i ofiarach, a kierunkiem myślenia samoistnym. Kogo kapłańskie orzeczenia i spekulacye nie były w stanie zadowolnić, komu jarzmo liturgii i połączona z nim groźba wędrówki wydawała się zbyt uciążliwą, ten ostatecznie jak

to już poprzednio wykazaliśmy dwie miał przed sobą drogi, tj. szukać wyzwolenia albo w materyalizmie i w używaniu, albo w ascetyzmie i w rozmyślaniu nad najwyższymi zagadnieniami. Wprawdzie ascetyzm w całej pełni rozwinął się dopiero później, początki jego jednak istniały już przed *Buddą*. Natomiast na wielką skalę kwitła spekulacya. Wkrótce też przyszło do zarysowania się pewnych różnic między zwolennikami ascetyzmu z jednej a teoretycznej spekulacyi i cichego pustelniczego życia z drugiej strony. Na stwierdzenie tego faktu dwojakie mamy dowody. Jednych dostarczają źródła bramińskie, wspominające najwyraźniej o osobnym stanie ascetów, a osobnym pustelników filozofów [1]), drugich zaś legiendy o *Buddzie*. Być bardzo może, że niema ani ziarnka prawdy w tem wszystkiem, co legiendy prawią o ascetycznych ćwiczeniach *Buddy*, ale przecież autorowie tych legiend nie byliby nigdy podsunęli *Buddzie* myśli o niskiej wartości ascetycznych ćwiczeń, nie byliby go przedstawili jako dochodzącego do przekonania, że ascetyzm nie prowadzi do wyzwolenia, gdyby nie były istniały rzeczywiste między ascetyzmem a filozoficzną kontemplacyą przeciwieństwa.

Asceci oddani wyłącznie mordowaniu ciała, nie mogli w niczem przyczynić się do rozwoju filozoficznych i religijnych teoryj; prowadzący natomiast życie pustelnicze, mogli bardzo łatwo potworzyć między sobą związki i snuć coraz dalej wątek filozoficznych spekulacyj. Rozprawiali więc i rozmyślali wspólnie nad wyzwoleniem człowieka, a odrzuciwszy powagę *Wed*, co nawiasem mówiąc we wschodnich okolicach Indyj nie było tak trudne, zaczęli owoce swoich rozmyślań układać w nowego rodzaju systemy dogmatyczne [2]). Między nimi to mógł oczywiście znaleść się syn królewski, niezwykłym obdarzony umy-

[1]) Wspomina o tem także *Megasthenes*.

[2]) Tego rodzaju systemów dogmatycznych, a zarazem i pustelniczych stowarzyszeń, istniało w owych czasach bardzo wiele. Mnóstwo różnych powstawało sekt, o których wspominają buddyjskie teksty.

słem, który stał się dla tego całego ruchu punktem zjednoczenia. Nie pierwszy to był zapewne i nie ostatni syn królewski, uczuwający dziwną wśród bogactw i rozkoszy próżnię i przesyt. Może, jak chce legienda, widok strasznej nędzy ludzkiej pobudził go do rozmyślań. Paliło go zapewne owo nieokreślone pragnienie wiedzy; dysputy i spory z *Bramanami* nie doprowadziły go do celu, ascetyzm nie zadowolił, oddał się więc wraz z innymi rozmyślaniu nad najwyższymi zagadnieniami metafizycznymi.

Jakżeż jednak mógł ten pustelnik-filozof stać się założycielem nowej religii?

Wiemy, że pustelnicy nie przebywali cały rok na miejscach odludnych. W porze dżdżystej wracali w okolice zaludnione, we wschodnich zaś częściach Indyj, zamiast udawać się między kapłanów i z nimi rozprawiać, szli do wsi i najchętniej między ludem przebywali: tu wśród ludu zaczęli głosić swoje nauki o wyzwoleniu; co długi czas było tajemniczym skarbem wybranych, staje się w tych okolicach udziałem ludu; wiedzę ezoteryczną przekształcają pustelnicy w egzoteryczną. Lud garnie się do niej, głównie z powodu niesłychanego uroku, jaki roztaczali naokoło siebie jej krzewiciele; występując w charakterze ludzi cichych i łagodnych, krzewiąc miłość i współczucie, umieli oni jednać sobie wrażliwe umysły wszędzie, gdziekolwiek tylko postała ich noga.

Wiara w wędrówkę duszy musiała niższe warstwy ludności szczególnem napawać przerażeniem. Gdy więc znaleźli się pustelnicy, którzy w ludowem narzeczu zaczęli głosić nieznane przedtem prostaczkom o wyzwoleniu poglądy, lud przylgnął do nich i tłumnie zaczął u nich szukać rady, pomocy, pociechy i nauki, imię zaś jednego z takich najwybitniejszych mistrzów pocieszycieli, otoczył całym blaskiem mitologii, — a w legiendach o nim odświeżył i do reszty pomieszał wyobrażenia *aryjskie* z pierwotnymi; mitologiczny naturalizm i historya połączyły się, aby stworzyć legiendę o *Buddzie*. Jak zaś metafizyka od-

działała na ruch ludowy, tak w dalszym znowu ciągu ten sam ruch oddziałał na nową, tworzącą się w kołach pustelników dogmatykę. Powstał więc *Buddyzm* pod wpływem samoistnego kierunku myślenia między pustelnikami należącymi przeważnie do kasty wojowników, a rozszerzył się jako objaw życia niższych warstw, jako rodzaj reakcyi żywiołów pierwotnych przeciw *aryjskiej* przewadze, do czego dołączyła się także jeszcze opozycya pustelników przeciw ascetyzmowi. Pierwotnie cała nowa nauka była tylko metafizyką na temat wyzwolenia, z nauki o wyzwoleniu wyniknęła społeczna etyka, ta podbiła lud, a lud zaczął przybierać pamięć swoich dobroczyńców w fantastyczną szatę mitologii. Lotne i ruchliwe pierwiastki zaczęły się powoli skupiać, na wspólnych zaś naradach pustelników, zaczęły krystalizować się dogmaty, jako owoc połączenia się i wzajemnego na siebie oddziaływania metafizyki, etyki społecznej i mitologii ludowej.

Filozoficzną podstawą *Buddyzmu* jest przekonanie o zupełnej znikomości wszystkiego, cokolwiek istnieje; jedna tylko rzecz nie jest znikomą, t. j. ból, nędza i cierpienie, będące wynikiem koniecznego związku skutków i przyczyn. Czego więc szukają twórcy *Buddyzmu?* Oto ostatecznego raz na zawsze uwolnienia się od cierpień! Przejęci do głębi racyonalizmem epoki, odrzucają powagę ksiąg świętych, a bogom naznaczają stanowisko tylko podrzędne, uważając je za istoty tak samo podległe cierpieniu, jak i ludzi. Widoczną także jest rzeczą, że pierwszych zwolenników *Buddyzmu* nie zdołały zadowolić ani teorye o *atman*, ani inne systemy i kierunki filozoficzne. — Jak pogodzić świat realny z absolutem? Jeżeli tamten złudzeniem, to dlaczegoż miałby ten być jakąś wyższą rzeczywistością. Skutkiem metafizycznych spekulacyj, skutkiem ciągłych walk i sporów o naturę absolutu, określaną zawsze tylko ujemnie przez przeczenie, objawił się między pustelnikami przesyt i zniechęcenie do tego ciągłego zapuszczania się w transcendentalne krainy. Za-

sadnicze pojęcia metafizyki, t. j. pojęcie Boga, świata i osobistego ducha, były wówczas już zachwiane, pozostała tylko wiara w jakąś ślepą konieczność i w wędrówkę dusz, wszystko więc jest złudzeniem, oprócz — cierpienia. Głoszą zatem *Buddyści* zupełną na wszystko obojętność, do kwietyzmu przybywa indyferentyzm, który możnaby przyrównać do tego, co skrajni sceptycy greccy oznaczali wyrazem ἀταραξία. «Prawdziwy i wierny uczeń *Buddy*» — czytamy w *Śutta-Nipata*[1]), «do niczego nie przywiązuje «wartości, nie dba ani o filozoficzne poglądy, ani o wie-«dzę, na żadne objawione nie zważa tradycye, nie powiada, «aby można uzyskać czystość przez uczynki i modlitwy, «ani też aby ją można uzyskać przez brak, czyto filozo-«ficznych poglądów, czy wiedzy, czy tradycyi lub świętych «czynności. Dopiero gdy wszystko odrzucił, nic nie przyj-«mując, dopiero wówczas jest spokojnym, niezależnym, «niczego nie pragnie». Kto pragnie wiedzy, kto wzdycha do połączenia się z najwyższą jednością, ten zawsze jeszcze czegoś pragnie i obawia się, aby tego nie stracił, otóż taki człowiek nie stanął jeszcze na najwyższym stopniu doskonałości. «Bez porówania wyżej od niego stoi ten «prawdziwy *Muni*, który porzucił swoje dawne namiętno-«ści, a nowych nie uczuwa i nie wytwarza sobie żadnych, «który nie idzie za błędnym, własnych pragnień ognikiem, «który nie jest dogmatykiem, lecz od wszelkich filozo-«ficznych wyzwolony poglądów, staje się prawdziwym «mędrcem; wówczas ani świat go przynęca, ani też sam «siebie gani[2]). Dla prawdziwego *Brahmana*, t. j. tutaj «ucznia *Buddy* — nie istnieją pojęcia ani złego, ani do-brego, ani prawdy, ani fałszu»[3]). — Na podstawie przytoczonych tu słów, możnaby mniemać, że *Buddyzm* jest

[1]) *Sacred Books of the East vol. X. Śutta-Nipata transl by Dr. Fausböll. Magandiyaśutta.* Str. 160.

[2]) Tamże, str. 174 i dalsze.

[3]) Tamże, str. 161.

najwyższym stopniem sceptycyzmu. Tak nie jest jednakże, o jednej bowiem rzeczy nauka *Buddy* nie wątpi, t. j. o istnieniu bólu i cierpienia. Rozwijając zaś swoję o nich teoryą, opiera się na pewnych metafizycznych pojęciach, które także i w późniejszej religijnej dogmatyce, bardzo ważną odgrywają rolę, są nimi pojęcia «*Samkhara*» i «*Karma*».

«*Samkhara*» oznacza w najogólniejszem tego słowa znaczeniu, wszelki kształt, wszelką zmienność w wszechświecie, wynikającą z koniecznego powiązania przyczyn i skutków (zupełnie w myśl poprzednich systemów) [1]), w zastosowaniu zaś do człowieka, oznacza ten wyraz czynność i obejmuje trzy klasy, t. j. myśl, słowo i właściwe działanie. «*Karma*» wyraża konieczne ślepe prawo sprawiedliwości [2]). Według *Buddyzmu* więc, wszystko jest złudne i znikome, świat nie jest ani stworzony, ani powstał z absolutu, ani wyszedł z łona «*prakriti*», świat jest poprostu wynikiem jakiejś ślepej, a pozbawionej wszelkich cech stałego istnienia przyczynowości, możnaby przeto powiedzieć, że świat nie istnieje wcale, gdyby nie ból i cierpienie. które są wynikiem czynu, słowa i myśli. Podobnie więc, jak w *Bramanizmie*, tak i tu czyn i słowo, są najwyższą jedyną potęgą: Różnica tkwi w tem tylko, że *Bramanizm* przedstawia sobie to słowo jako absolut, *Buddyzm* zaś bierze go zupełnie realnie. Każdy czyn i każda myśl jednostki, pociąga za sobą dalsze skutki t. j. późniejsze kształty osobistego istnienia i dalsze cierpienia. — «O uczniowie»! — powiada «*Budda* — nie myślcie, ani, że świat jest skończony, ani, «że jest nie skończony, ani, że jest wieczny, ani, że nie jest «wieczny. Jeżeli myślicie, to myślcie jak następuje: Oto «jest cierpienie, oto jest początek cierpienia, oto jest zni-

---

[1]) Por. *Oldenberg*, *Budda* str. 247 i dalsze.

[2]) Por. *Oldenberg* str. 248 i *Rhys Davids*, *Lectures* str. 72—121. Gdzie obszernie wyłożona nauka o «*Karma*».

«szczenie cierpienia, oto jest droga do zniszczenia cier-«pień» [1]).

W związku z takiem zapatrywaniem, przeczy *Budda* istnieniu duszy, a możnaby — jak słusznie zauważył *Oldenberg* — z tem samem prawem powiedzieć, że przeczy także istnieniu ciała [2]). Tak jedno, jak drugie jest koniecznym wynikiem chwilowego połączenia się pewnych skutków i przyczyn, czyli stawania się i zniszczenia. Dyalektyka *Buddyzmu* wysila się, aby dowieść, że żaden podmiot, jako stały podkład czyto pewnych przymiotów, czy czynności, istnieć nie może, że pojęcia, to tylko nazwy «*voces*», jak mówili średniowieczni nominaliści [3]). Skoro więc żaden podmiot nie istnieje, a więc nie istnieje i dusza ludzka, niema żadnego ogólnego i pierwotnego bytu, jest tylko konieczna zmienność, wytwarzająca cierpienie. Wszelkie przeto wysilenia *Buddyzmu* skierowane są do pozbycia się cierpień, albowiem gdy cierpienie ustanie, wówczas wszystko się kończy.

Drogę do uwolnienia się od cierpień, wskazuje nauka o t. z. czterech wzniosłych prawdach, t. j. nauka o bólu i cierpieniach, o powstawaniu cierpień, o zniszczeniu cierpień i o drodze, która do zniszczenia cierpień prowadzi. Ból i cierpienie jest złem pierwotnem, jest *summum malum*, a zatem wyzwolić się, znaczy, zniszczyć zarody bólu i cierpienia. Ale gdzież szukać tych zarodów? Tkwią one w namiętnościach i pragnieniach, a te znowu w zmysłach. A zatem, aby być szczęśliwym, należy uwolnić się od panowania ciała i zmysłów. Aż do tego punktu zgadza się *Budda* z tymi wszystkimi, którzy już przed nim wyzwolenia szukali. Ale zaraz dalej drogi ich rozchodzą się. Uwolnienie się od zmysłów, jest uwolnieniem się na raz

---

[1]) *Samyutta* III, u *Oldenberga* na str. 258.

[2]) Tamże.

[3]) Por. rozmowę króla *Milindy* z mędrcem *Nagasena*, przytoczoną u *Oldenberga* str. 260—263.

jeden; w życiu przyszłem trzeba będzie cały proces rozpoczynać nanowo. Wobec tego nasuwa się pytanie: cóż należy czynić, aby uwolnić się od panowania złego raz na zawsze? Przyczyna zmysłowego czucia tkwi w narodzeniu, ciągłych zaś narodzin przyczyną jest czyn, czyli działanie, mające znowu źródło swoje w niewiadomości *(awidża)*, ona to bowiem sprowadza z konieczności coraz to nowe kształty osobistego istnienia, z istnienia zaś wynikają, jako jego bezpośrednie następstwa, przywiązanie do bytu, świadomość, wszelkie złudzenia, a zatem i ból. Chcąc więc zniszczyć ból, nie wystarczy zatracić czucie, trzeba zniszczyć zarody osobistego istnienia i świadomości. Połączenie się z absolutem, tego nie dokona, gdyż niema żadnego absolutu. Do tego najwyższego ideału można dojść tylko przez wyrobienie sobie najzupełniejszej na wszystko obojętności, niczego nie pragnąć, do niczego nie przywiązywać się, spokój wewnętrzny i abnegacyą posunąć do ostatecznych granic, w takim razie można raz na zawsze skończyć z wędrówką duszy i przejść w stan zupełnej bezwiedzy, w stan *Nirwana*. Pojęcie *Nirwany* jest ideałem *buddyjskiej* filozofii. Sam wyraz przychodzi już w tekstach *bramińskich*, na pierwszy jednak plan wysuwa go dopiero nauka *Buddy*. Co do istotnego znaczenia wyrazu *Nirwana*, to uczeni nie są do tego czasu między sobą w zgodzie. Jedni dowodzą, że wyraża on stan zupełnej nicości, drudzy tłómaczą go jako zgaszenie i zwianie tylko osobistego istnienia; mniejsza jednak o te subtelne różnice; na wszelki sposób wyraża *Nirwana* stan absolutnej na wszystko obojętności i bierności, zatarcie wszelkich cech osobistych, wieczny spokój śmierci [1]).

[1]) Przeciw pojęciu *Nirwana* jako nicości, występuje *Oldenberg*, *Budda* str. 216 i dalsze. *Rhys Davids*, *Buddhism* str. 111 i dalsze, określa w następujących słowach pojęcie *Nirwany*: «*It is the extinction of that sinful, grasping condition of mind and heart, which would otherwise according to the great mystery of karma, be the cause of renewed indiwidual existence. Nirvana is therefore the same thing, as a sinless calme state of mind*».

Wielu mniema, że *Nirwana* oznacza stan, który dopiero w przyszłem życiu osiągnąć można; tak nie jest jednakże: stan najwyższej doskonałości, można właściwie tylko podczas ziemskiego urzeczywistnić żywota. Czy obok tego istnieje jakaś *Nirwana* zagrobowa? Religia *buddyjska* niewątpliwie przyjmuje rodzaj takiego nieba, tak samo jak posiada i swoje piekło. Pierwotna jednak metafizyka *Buddyzmu* pojmuje *Nirwana* tylko jako stan zupełnej bezwiedzy spokoju i bierności, odpowiada on temu stanowi w jakim *Samkhya* wyobraża sobie duszę, która przeszedłszy przez połączenie z materyą, powróciła całkowicie do siebie.

Etyka *Buddyzmu* wskazuje środki, mające prowadzić człowieka do stanu *Nirwana.* Środki te są dwojakiego rodzaju, jedne dotyczą zachowania się człowieka względem świata i bliźnich, drugie względem siebie. Streszczają się one w następujących pięciu przykazaniach: 1) nie zabijać żadnej żyjącej istoty; 2) nie tykać obcej własności; 3) szanować żonę bliźniego; 4) nie kłamać; 5) nie używać upajających napojów. Najważniejszą z cnót, jest tu cnota litości, wszyscy ludzie są zarówno źli i zarówno nieszczęśliwi, wszyscy potrzebują pomocy. Na takiej też stojąc zasadzie, zbliża *Budda* warstwy społeczne do siebie, a różnicy kast nie uznaje wcale. W tem tkwi tajemnica niesłychanego powodzenia nauki *Buddy*, poparła ona silnie ludowy ruch, idący od wschodu, a niechętny systemowi kastowemu i przewadze *Bramanizmu.* W swojej metafizyce i etyce jest *Buddyzm* dzieckiem całej poprzedzającej go spekulacyjnej pracy, w teoryach zaś społecznych i w swojej późniejszej mitologii, wyobraża reakcyą rasy pierwotnej przeciw aryjskim skierowaną żywiołom.

---

2. Reforma *Buddy* nie była odosobnionym w społeczeństwie indyjskiem faktem. — W tych samych, mniej więcej czasach t. j. w VI-tem i V-tem stuleciu przed Chr.,

pojawiło się wielu innych jeszcze reformatorów; co chwila powstawały nowe sekty, które początek swój zawdzięczały również związkom filozofów i pustelników. Przeważna liczba tych sekt nie ma jednak właściwego filozoficznego znaczenia, z wyjątkiem chyba jednej tylko, t. j. sekty *Dżajna* [1]), której założycielem był *Wardhamana*, znany lepiej pod nazwą *Maha-wira*. — Wielu uważa sektę *Dżajna* za odłam *Buddyzmu* [2]), zapatrywanie to jednakże okazuje się błędnem. Prof. *Jakobi*, najznakomitszy obecnie znawca *Dżajnizmu*, wykazał, że sekta ta wyszła z łona *Bramanizmu* i była pierwotnie związkiem, a raczej rodzajem szkoły filozofów, podobnie jak *Buddyzm*, filozoficznie jednak ten ostatni stoi o wiele wyżej [3]). — Prof. *Jakobi* słusznie bardzo i trafnie wyraził się, że *Maha-wira* był religijnym reformatorem, jakich Indye miały wielu, nie posiadał on wcale gieniuszu *Buddy* [4]). — Filozofia *Buddy* opiera się na kilku zasadniczych ideach, z których organicznie wyrasta, podczas gdy system *Mahawiry* jest zbiorem różnorodnych poglądów, nieujętych w całość, oprócz tego, pierwiastki etyczne nie odgrywają tak wybitnej roli jak w *Buddyzmie*. Gdybyśmy mieli pewność, że *Dżajnizm* powstał później od reformy *Buddy*, to moglibyśmy go uważać już za przejście do kierunków eklektycznych, w następnej pojawiających się epoce. — O słuszności takiego zapatrywania

---

[1]) Najważniejszem źródłem do *Dżajnizmu* są: t. z. *Kalpa-śutra*, wydane wraz z angielskim wstępem, przez prof. *Jakobiego*, Lipsk 1879; dalej *Joga-Szastram* wydał *Windisch* 1874, w *Zeitschr. der d. morg. Ges.*, co do innych źródeł, patrz artykuł *Rhys Davidsa* w Encyklop. Britanica, tom XIII, str. 543. O *Dżajnizmie* pisał *Colebrooke*, *Essays* II, str. 171. *H. H. Wilson* w *Indian Antiquary* 1873, w ostatnich czasach głównie *Jakobi*. Por. *M. Williams*, *Indian Wisdom*, str. 128—132.

[2]) Między innymi n. p. Prof. *Kern*.

[3]) Dowód ten przeprowadził prof. *Jakobi* w wykładzie, który miał w sekcyi aryjskiej podczas VII. kongresu oryentalistów w Wiedniu w roku zeszłym.

[4]) *Jakobi* wstęp do *Kalpa-śutra*.

przekona nas następujących kilka uwag nad filozoficznymi podstawami systemu: Co do świata materyalnego, to zwolennicy sekty *Dżajna* uczą, że składa się z wiecznych atomów, że istniał i będzie istniał wiecznie, dzieli się zaś na trzy zakresy, niższy, średni i wyższy [1]). Oczywiście teorya atomów, przejęta z systemu *Kanady*, podział na trzy zakresy, odpowiada owym «*gunas*» *Samkhyi*. — Wszelkie istniejące rzeczy podzielił *Mahawira* na «*Dżiwa*», dusze żyjące i «*Adżiwa*» przedmioty nieżywe. Dusze żyjące są znowu trojakiego rodzaju: wiecznie doskonałe, dusze wyzwolone i dusze uwięzione, czyli spętane skutkami uczynków i złudzeń. Podział ten jest znowu pomieszaniem wiary w wiecznie doskonałych bogów z teoryami filozoficznymi *Samkhyi*. Celem i zadaniem duszy jest «*Moksza*» czyli wyzwolenie się i przejście w stan «*Nirwana*». Co do dróg do wyzwolenia prowadzących, to wyróżnia ich *Dżajnizm* trzy: prawdziwa intuicya, prawdziwa wiedza i należyte zachowanie się [2]). A więc tu już wiedza sama do wyzwolenia nie wystarcza, przybywa pierwiastek mistyczny i praktyczny. *Buddyzm* zrywał z ascetyzmem i z wszelkimi praktykami, *Dżajnizm* nakłania się ku nim, etykę zaś swoję ujmuje w pięć głównych przykazań: 1) nie zabijaj i nie krzywdź żadnego stworzenia; 2) nie kłam; 3) nie kradnij; 4) bądź czystym i wstrzemięźliwym w myślach, w mowie i w uczynkach; 5) nie pragnij niczego w sposób nieumiarkowany. Jak *Dżajniści* pojmują swoją «*Nirwana*», o tem nie mamy do tego czasu dokładnego pojęcia; niewątpliwie jednak inaczej niż *Buddyzm*, wierzą bowiem w wieczne istnienie osobistej duszy. Nie uznają również połączenia się duszy z bóstwem, ale przyjmują niektóre bóstwa *bramińskie*, głównie jednak oddają cześć swoim świętym «*Dżina*», którzy przez wiedzę i ćwiczenia mistyczno-ascetyczne, doszli do stanu najwyższej doskonałości. — Jedną

[1]) *M. Williams*, *Indian Wisdom* str. 130.

[2]) Tamże, str. 131.

z zasad ich poglądu na świat, jest także wiara w dwa wiecznie na przemian powtarzające się peryody czasu, w pierwszym świat doskonali się, w drugim upada i ginie, aby później zacząć istnieć nanowo; w pierwszym człowiek coraz doskonalszy, w drugim coraz gorszy. W każdym z tych dwóch peryodów, wyróżniają znowu sześć epok. Wszystko to razem wzięte, jest dziwną mieszaniną wpływów ortodoksyi *bramińskiej*, filozoficznego racyonalizmu i tych pierwiastków, jakie weszły w skład *Buddyzmu*. Widocznie gieniusz indyjskiej spekulacyi przekroczył już najwyższy szczebel swojej twórczości, przyszła pora na eklektyczne mieszanie się różnych sprzecznych kierunków i poglądów.

VI.

1. Następstwa religijnych ruchów. — 2. Kierunki i szkoły eklektyczne. — 3. Ostateczne zwycięstwo *Wedantyzmu.*

1. Reforma *Buddy* nie odrazu zdołała zdobyć dla siebie odpowiedny wpływ i znaczenie. Długi czas uchodzili *Buddyści* za sektę, wyszłą z łona *Bramanizmu*, za taką uważał ich jeszcze *Megastenes*, dodając, że niewielu liczy ona zwolenników [1]). Groźną stała się nowa nauka dopiero wówczas, gdy skutkiem znakomicie przeprowadzonej organizacyi, zaczęła rozszerzać się coraz więcej na zachód i zyskiwać zwolenników w okolicach, które słusznie uchodziły za klasyczną ziemię *Bramanizmu.* Tu dopiero kapłani opamiętali się i stanęli z nieprzyjacielem do walki. Nie naszą to rzeczą kreślić polityczne i społeczne tej walki koleje, miała ona jednak także swoję stronę religijną i filozoficzną. Co do religijnej, to nadmienimy tylko, iż stan kapłański, widząc panowanie swoje zagrożonem, porobił pewne na rzecz ludu ustępstwa, któremu abstrakcyjne bóstwo «*Brahma*», na żaden sposób wystarczyć nie mogło. Lud przeto sam wyniósł do godności najwyższych bóstw, postacie bogów *Wisznu* i *Rudra-Śiwa*, pierwszemu odda-

---

[1]) Por. wyżej str. 84.

wano głównie cześć w dolinach, drugiemu w okolicach górskich, pierwszy wyobrażał jednostajnie i stale działającą przyrodę w okolicach Gangesu, drugi był panem gór i dzierżył w rękach swoich siłę niszczącą, ale i odradzającą zarazem. Otóż wyludnione niebo *Bramanów*, zapełnia się naraz tymi nowymi a raczej odświeżonymi postaciami. Obu bowiem spotykamy już w hymnach *Rigwedy*, ale w rolach zupełnie podrzędnych, — «*Brahma*» natomiast schodzi na drugi plan; właściwie kapłani zaczynają uczyć, że *Brahma* jest zarazem *Wisznu* i *Śiwa*, albo, że każdy z tych dwóch jest równocześnie *Brahmą*. — Każdy wydał z łona swojego wszystkie żyjące i nieżyjące istoty, czyli całą przyrodę, każdy nią rządzi i jest przyczyną życia i śmierci. W ten sposób przyszło do nowej personifikacyi przyrodniczego życia, osoby najwyższych bogów nabrały znowu krwi i ciała. Stało się to niewątpliwie w tych samych czasach, w których *Buddyści* zaczęli założycielowi swojemu boską cześć oddawać, okazało się zaś wybornym środkiem do sparaliżowania uroku, człowieka, który przeniknąwszy, że wszystko jest nicością i usunąwszy wszystkie dawne bóstwa, sam stał się dla wyznawców swoich bogiem. — *Buddyści* nie uznawali ani porządku kastowego, ani powagi ksiąg świętych; i w tych kierunkach więc porobili kapłani widoczne ustępstwa; co do ksiąg świętych, to zachowali je wyłącznie dla siebie, nie domagając się wcale od reszty ludności bezwzględnego ich uznawania, w porządku zaś kastowym zaprowadzili niektóre ulgi, dopuszczając nawet najniższe warstwy do pewnych religijnych przywilejów.

Główne jednakże usiłowania, skierowali kapłani w tę stronę, zkąd największe groziły im niebezpieczeństwa, t. j. w stronę filozoficznych spekulacyj; tu działalność ich miała cel dwojaki, t. j. zatarcie wszelkich możliwych różnic w własnem łonie, a bezwzględne zwalczanie skrajnych, niedających się załagodzić przeciwieństw. — Pierwotnie ani ascetyzm, ani śmiałe filozoficzne spekulacye, nie były po

myśli *Bramanów*, oba kierunki wyszły od opozycyi, filozofia jednakże, a raczej szukanie wyzwolenia w wiedzy, okazało się o wiele niebezpieczniejszem: ztąd powstał tak materyalizm, jak i *buddyzm*. Natomiast ascetyzm był o wiele mniej groźnym, kapłani więc robią na jego rzecz ustępstwa, a przyjmując go najzupełniej do swojego systemu, zachęcają nawet do ascetycznych ćwiczeń, w tem przekonaniu, że im więcej umysłów samodzielnych odda się ascetyzmowi, tem lepiej będzie zabezpieczone moralne kapłanów nad społeczeństwem panowanie. Dalszem następstwem usiłowań około zatarcia różnic, było powstanie kierunków pośredniczących, — systemów z wybitnem piętnem eklektyzmu.

---

2. Jakiż mógł być główny cel budzącej się do życia, skutkiem walki z *Buddyzmem*, eklektycznej reakcyi? Spekulacya przed *Buddą* doszła do rozłożenia wszystkich zasadniczych pojęć metafizyki. Znikło pojęcie świata, następnie bóstwa i osobistego ducha, pozostało cierpienie i ślepe następstwo przyczyn i skutków. *Buddyzm* wyprowadził z takiego stanu rzeczy ostateczne wnioski i zmienił się w nową religią, a to dzięki czynnikom, o których poprzednio była mowa. Nowa przeto spekulacya stara się odnaleść zatracone pojęcia i przywrócić im dawne znaczenie. Aby takiego dokonać dzieła, trzeba było albo wykryć jakąś zupełnie nową drogę (do tego myśl indyjska była już niezdolną), albo z każdego z poprzednich systemów coś przyjąć, a unikając jednostronnych wniosków, uratować i przywrócić napowrót znaczenie wszystkich trzech głównych pojęć metafizyki. W tym celu trzeba było zerwać ze skrajnym idealizmem i porobić ustępstwa na rzecz takich systemów, jak n. p. *Samkhya* lub *Waiśeszika*, obok tego zaś, wlać w pojęcie bóstwa czyli absolutu, więcej życia i treści, albo mówiąc innemi słowy, zrobić w metafizyce to samo, co się zrobiło w religii i mitologii. Należało także

położyć większy nacisk na duchową osobistość człowieka, którą *Buddyzm* w swojej «*Nirwana*» zupełnie zatracił. Spełnienia takichto właśnie zadań podjął się *Patandżali*, autor systemu znanego pod nazwą «*Joga*» [1]). — Pierwszym dowodem eklektyzmu *Jogi*, jest podział istnienia na trzy główne kategorye. *Patandżali* uczy, że od wieków istnieją trzy byty, t. j. materya, dusze osobiste i Bóg, czyli dusza wszechświata. Jestto więc widocznie nauka *Samkhyi*, uzupełniona pojęciem bóstwa, które jednakże odgrywa w systemie rolę pojęcia, jakby obcego i zupełnie zbytecznego, widocznem jest, że zostało później dodane. Bóstwo to oznacza *Joga* wyrazem «*iszwara*», albo świętą zgłoską «*om*», i pojmuje go jako Boga osobistego, a zarazem jakby rozłożonego i działającego w świecie. Znowu usiłowanie, aby pogodzić teoryą o duszy wszechświata z pojęciem osobistości, przejętem z *Samkhyi*. Osobistego Boga, musi *Joga* uznać, jeżeli bowiem dusze wogóle są osobiste, jak uczy *Samkhya*, to duch boski musi także być osobistym. Komentarz *Radżamartanda* zastanawia się obszernie nad przymiotami boskimi, z których najgłówniejsze są, absolutna mądrość i doskonałość, połączone z wiecznem wyzwoleniem od wszelakich złudzeń i cierpień, — przytacza

---

[1]) Wyraz *Joga*, oznacza połączenie się, zespolenie z bóstwem. — Za ojca tego kierunku, uważany jest w Indyach sławny *Jadżnawalkija*. *Patandżali* autor *Joga-szastra*, żył jak dowodzi *Lassen*, około 144 roku przed Chr. Wzmianki o *Jodze* spotykamy także u autorów greckich. Najważniejszem źródłem są aforyzmy *Patandżalego* z komentarzem *Bodża-Radży*, tłómaczone na angielskie przez *Radżendralala-Mitrę*, Calcutta 1883, (Bibl. ind.). Komentarz znany pod nazwą *Radżamartanda*. — O systemie tym pisało wielu, począwszy od *Colebrooka*, najważniejsze prace z lat ostatnich są: Wstęp do tłómaczonych aforyzmów, autora wyżej wspomnianego, i rozprawa *Pawła Markusa*, ogłoszona w *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, rok 1886, tom 89, str. 162—230, p. t.: *Die Joga Philosophie nach dem Radżamartanda dargestellt*. Jestto jedna z najlepszych prac niemieckich, poświęconych filozofii indyjskiej, napisana pod wpływem *Deussena*. W przedstawieniu niniejszem trzymałem się głównie tej rozprawy i wstępu *Radżendralala-Mitry*.

również autor komentarza dowody, mające wykazać, że Bóg istnieć musi i, że może być tylko jeden. Są to przeważnie dowody zaczerpnięte z różnych analogij w przyrodzie, najważniejszym zaś, jest dowód z ksiąg świętych, które mają zawierać bezpośrednie boskie objawienie. — Najsłabszą stroną nauki o Bogu jest określenie celów jego działania. Według jakich motywów działa Bóg i do czego skierowane jest to jego działanie? *Joga* i jej komentatorowie odpowiadają, że Bóg w działaniu kieruje się miłosierdziem, a celem jego jest uwolnić dusze osobiste z więzów cierpienia. Zkąd się jednak bierze cierpienie, czy ono może także jest wynikiem miłosierdzia bożego, na to nie znajdujemy wyjaśnienia, i nic dziwnego, gdyż przyjąwszy trzy zarówno wieczne pierwiastki, niepodobna zrozumieć wzajemnego ich do siebie stosunku. — Oczywiście, że celem wyzwolenia a więc i działania bożego, nie może być świat materyi, lecz tylko osobiste dusze, gdyż one to cierpią, będąc w połączeniu z materyą. W nauce o duszy, trzyma się *Joga* ściśle *Samkhyi* i prawie w niczem od niej nie odstępuje. Dusza pojęta tu również jako światło czysto wewnętrzne, jako czyste myślenie; w gruncie rzeczy ona zawsze jednakowa, a rzucająca tylko odblask swojej duchowości na materyalny organ umysłowego życia, którito organ odgrywa w systemie rolę pośrednika między duszą a materyą (w *Samkhyi* «*manas*»). W poglądach na przyrodę, spotykamy się znowu z tą samą od *Samkhyi* zależnością. Większy tu tylko nacisk położony na materyą pierwotną, na owo źródło wszelkiego bytu, posiadające w zarodzie wszystkie przymioty, oprócz przymiotu duchowości. Po stronie duszy jest czysta umysłowość, czysta wiedza; po stronie przyrody zupełna bierność, brak rozumu, niemożliwość świadomego działania [1]). *Patandżali* przyjmuje również istnienie atomów, jako cząstek niedających się już więcej podzielić i wyróżnia zarazem w przyrodzie trzy

[1]) Por. *Markus Joga phil.* str. 180.

jakości «*gunas*», są nimi «*sattwa*», «*radżas*» i «*tamas*». — Pierwsza jakość odpowiada najwyższemu ze światów *Samkhyi*, obejmuje najczystsze i najdoskonalsze pierwiastki, tworząc zarazem ciało bóstwa. Druga jakość oznacza pragnienie, czucie, namiętność, tu w miejsce pokoju i równowagi panuje ciągły niepokój, niezgoda, rozstrój, a więc i cierpienie. Trzecia jakość *tamas*, oznacza ciemność i tworzy najniższy ze światów; cała ta teorya żywcem przejęta z *Samkhyi*, ma też te same podstawy w wyobrażeniach religijnych, na które już poprzednio zwróciliśmy uwagę. Cóż jest celem istnienia przyrodniczego? Dopomóc duszy, aby się od materyi wyzwoliła i powróciła w zupełności do siebie, innego celu istnienia nie ma ona żadnego, spełnia go zaś zupełnie samoistnie, chociaż bezwiednie, poco więc obok materyi, istnieje jeszcze Bóg w tym systemie, to nie jest jasne. Przyjęcie do systemu pojęcia Boga, dowodzi tylko, że dla celów pośredniczenia poświęconą została konsekwencya. — Wszystkie te jednak teoretyczne wywody *Jogi*, ustępują na drugi plan wobec głównego zadania, jakim jest wskazanie drogi do wyzwolenia duszy prowadzącej, a raczej do połączenia się z duchem najwyższym, z Bogiem; do tego potrzebną jest prawdziwa wiedza i odpowiedne duchowe ćwiczenia. — W nauce o wiedzy, nie znajdujemy tu także nic nowego, — wyróżnionych jest pięć głównych funkcyj, pierwiastku umysłowego czyli ducha, a mianowicie prawdziwa wiedza, fałszywa wiedza, urojona wiedza, sen i pamięć. Wiedza prawdziwa ma trzy źródła: wrażenia zmysłowe, rozumowanie, świadectwo [1]), wiedzę fałszywą określa *Patandżali* jako wiedzę ujętą w formę, nieodpowiadającą formie jej przedmiotu [2]), zaś urojoną, nazywa wiedzę polegającą na słowach, której żaden przedmiot nie odpowiada [3]). Najciekawszem jest określenie snu,

[1]) *The Yoga Aphorisms*, str. 10.

[2]) Tamże, str. 11.

[3]) Tamże, str, 11, aforyzm IX.

jako funkcyi, mającej za przedmiot pojęcie nicości [1]). Ostatecznie jednakże okazuje się, że wiedza, choćby najprawdziwsza, głównego nie jest w stanie spełnić celu: do wyzwolenia duszy nie doprowadzi, pozostaje przeto tylko droga odpowiednych ćwiczeń duchowych. Na tym punkcie odstępuje *Joga* stanowczo od poprzednich systemów i przechodzi na stronę ascetyzmu. Wobec niebezpieczeństw, jakie zagroziły *Bramanizmowi* ze strony wiedzy, stara się on osłabić jej znaczenie i skierować umysły w stronę mniej szkodliwą i niebezpieczną. Zadalekoby nas to zaprowadziło, gdybyśmy się chcieli wdawać w rozbiór całej teoryi ascetyzmu, jaką napotykamy w *Jodze*, powiemy więc tylko w krótkości, że zadaniem wszystkich tych ćwiczeń jest odwrócić umysł od świata i skierować go do bezwiednej kontemplacyi. Ascetyzm *Jogi* jest rzeczywiście szczególniejszą mieszaniną ćwiczeń duchowych i fizycznych, polegają one na wyszukiwaniu jak najboleśniejszych i najprzykrzejszych położeń ciała, na ciągłych trudach i katuszach a wreszcie na wprowadzeniu tak ducha jak ciała w stan hipnotyzmu. Do jakiego stopnia biegłości, dochodzą w tych ćwiczeniach t. z. *Jogini*, na to liczne mamy a prawdziwe zdumiewające przykłady [2]). Wszystkie zaś te sztuki, mają doprowadzić do uzyskania nadzwyczajnych magicznych sił, do zakosztowania już w tem życiu połączenia z bóstwem i zakończenia raz na zawsze wędrówki duszy.

Zupełnie podobny eklektyczny kierunek spotykamy także w sławnym poemacie «*Bhagawat-gita*» [3]), którego

---

[1]) *The Yoga Aphorisms.* str. 12.

[2]) Por. *M. Williams*, *Ind. Wisd.*, str. 104—107.

[3]) Z całej literatury filozoficznej Indów, najwcześniej był znany w Europie ten poemat. Był też nieraz już tłómaczony na różne europejskie języki. Bibliografią znajdzie czytelnik w *Adelunga*, *Literatur der Sanskritssprache*, St. Petersb. 1837, str. 238—247. Wyraz *Bhagawat-gita* znaczy «boski poemat». Z nowszych prac, rozbiorowi tego poematu poświęcnych, najważniejszą jest: *J. Cockborn Thomson*, *The Bhagawat-gita, or a discaurse between krishna and Arjuna on divine matters. A sanskrit philosophical poem.*

autor nawet z nazwiska nie jest nam znany. Był to prawdopodobnie *Bramin* należący do sekty Wisznuitów, bóg *Wisznu* bowiem czyli *Kriszna* występuje w poemacie jako główna działająca osoba; żył autor prawdopodobnie w pierwszym lub drugim wieku naszej ery. Całość przedstawia się jako dialog między bohaterem *Ardżuną* należącym do kasty wojowników a bogiem *Kriszną*. Pod względem formy jest to niewątpliwie jeden z najpiękniejszych utworów literatury sanskryckiej godny, aby go postawić obok dialogów Platona. Bóg *Kriszna*, który jest tu zarazem wcieleniem najwyższej Jedności czyli Boga według systemu *Joga*, wspiera swoją radą i pomocą bohatera *Ardżunę* jednego z pięciu synów *Pandu*. Przed bitwą mającą rozstrzygnąć o losach dwóch spierających się królewskich rodzin *Ardżuna* wdaje się z *Kriszną* w długą filozoficzną rozmowę, w której ten ostatni poucza tamtego o najważniejszych rzeczach dotyczących filozofii tudzież drogi do wyzwolenia prowadzącej. Poemat dzieli się na trzy główne części, każda zaś z nich znowu na sześć rozdziałów. Pierwsza część zajmuje się wykazaniem korzyści wynikających z trzymania się systemu *Joga*, chociaż z drugiej strony położony tu wielki nacisk na konieczną potrzebę połączenia ascetyzmu z obowiązkami kastowemi. Jako ideał jednakże przedstawiony tu jest stan uwolnienia się od wszelkich myśli, zupełny spokój, zatopienie się całkowite w bóstwie. W drugiej części wykłada *Kriszna* panteistyczną doktrynę *Upaniszadów*. Przedstawia się *Ardżunie*

Hertford 1854. Mamy tu wyborne tłómaczenie wraz ze wstępem, w którym znajdujemy wykład treści poematu, wraz z poglądem na filozofią indyjską wogóle. Obszerne wyjątki z poematu w doskonałem angielskiem tłómaczeniu, podaje także *M. Williams* w dziele *Indian Wisdom*, str. 134—154. *Dr. Lorinser* przypuszcza w tym poemacie wpływ Chrześciaństwa i Nowego Testamentu. Wnioskuje nawet z podobieństwa nazwisk między Chrystusem a *Kriszną*. Przypuszczenie takie nie wydaje mi się prawdopodobnem; słusznie powiada *M. Williams*, że ziarnka prawdy można wszędzie znaleść.

jako uniwersalny duch wszechświata, będący zarazem tegoż świata substancyą i jedyną istotną treścią: «Cokolwiek «robisz, cokolwiek jesz, cokolwiek dajesz ubogim, jakie«kolwiek spełniasz ofiary to wszystko robisz dla mnie, «o *Ardżuno!* Ja jestem mędrcem starożytnym bez początku, «ja jestem utrzymującym wszechświat prawodawcą, nie«ujęty w żadną formę, bardziej subtelny od najsubtelniej«szego atomu, ja jestem przyczyną całego wszechświata. Ja «jestem światłem, słońcem księżycem, ciemnością, głosem «w eterze, ziemią i t. d.». Trzecia wreszcie część zajmuje się głównie filozofią *Samkhya* i usiłuje pogodzić jej teorye z panteizmem *Upaniszadów*. Tu więc przyjęte wieczne istnienie *«prakriti»* dalej wieczna osobistość ducha i cały proces emanacyjny tak jak go wykłada *Samkhya*, wreszcie podział na trzy *gunas*, przyjętą także teorya o owem ciele subtelnem, które towarzyszy duszy w jej wędrówce.

Tych kilka uwag wystarczy, aby nabrać wyobrażenia o eklektycznym charakterze *Bhagawat-gity*. Z nacisku położonego z początku na obowiązki kastowe widać o ile naprzód już wówczas postąpiła bramińska reakcya. Powrót na dawne stanowisko odbywał się powoli ale skutecznie. *Bramanizm* zaczerpnąwszy w walce z *Buddyzmem* nowych sił, poczuł się znowu panem na indyjskiej ziemi.

Bhagawat-gita jest niewątpliwie najważniejszym, ale nie ostatnim objawem eklektyzmu i reakcyi, ślady tych samych dążeń napotykamy w niejednym z późniejszych *Upaniszadów* a szczególnie w tak zwanym *Śwetaśwatara-Upaniszad* należącym do czarnej *Jadżurwedy*, — tu również cała kosmogonia oparta na poglądach *Samkhyi* a obok tego *Brahma* jako źródło i ostateczny cel wszelkiego istnienia, z tem w połączeniu wykład ascetyzmu, o którym w dawniejszych *Upaniszadach* rzadkie wzmianki.

W owych to czasach tj. z początkiem ery chrześciańskiej opanował wszystkie filozoficzne szkoły w Indyach ten sam duch eklektyzmu, ta sama dążność zacierania wszelkich między systemami różnic. Wspólnym węzłem

dla nich staje się z jednej strony niechęć do *Buddyzmu* i do Materyalizmu, — z drugiej, pojęcie Bóstwa z *Jogi*, powoli do wszystkich wprowadzone systemów. Ale i inne także kierunki dostarczają pewnego zasobu poglądów, które na wspólną przechodzą własność. Taki n. p. los spotyka pojęcie najwyższej jedności, wziętej z *Upaniszadów*, zasady dyalektyki z *Nyayi*, tudzież pojęcie kategoryi i atomu z *Waiśesziki*. Najwięcej zasila inne systemy *Samkhya;* z poglądami jej na przyrodę, na osobistego ducha, wreszcie z teoryą emanacyjnego procesu i trzech jakości, spotykamy się prawie w całej późniejszej filozoficznej literaturze Indów. Dokonywają tego dzieła mieszania i zbliżania sprzecznych niegdyś z sobą stanowisk, głównie autorowie komentarzy, cały zaś ruch był naturalnym przygotowaniem gruntu dla kierunku, który rozwinął się już w czasach, należących do chrześciańskiej ery, a wyobraża zupełne *Bramanizmu* zwycięstwo, kierunkiem tym jest *Wedantyzm*.

---

3. Była w dziejach Indyj chwila, w której można było przypuszczać, że *Buddyzm* odniesie stanowcze nad *Bramanizmem* zwycięstwo. W olbrzymiem państwie króla *Aśoki*, stała się religia buddyjska panującą, niedługo jednak trwała ta świetność. Po śmierci wielkiego króla, przyszło do religijnych sporów, do schyzmy wreszcie, tymczasem *Bramanizm* silny swoją tylowiekową organizacyą, skorzystał zręcznie z słabości przeciwnika i zdołał powoli wyprzeć go prawie całkowicie z indyjskiego półwyspu. *Buddyzm* przeniósł działalność swoję w inne strony na ziemi indyjskiej, zaś *Bramanizm* nietylko pozostał panem ale nawet dzięki stoczonej walce, wzmocnił swoje nad umysłami i nad całem społeczeństwem panowanie. Zwiększenie się tej jego w początkach ery chrześciańskiej, przewagi, objawia się wyraźnie na polu filozoficznych spekulacyj. Panowanie eklektyzmu było zawsze jeszcze dowodem słabości, to też w miarę zwiększającej się przewagi *Bra-*

manizmu, eklektyzm ustępuje miejsca innemu zupełnie kierunkowi. Kierunek ten korzysta wprawdzie z nabytków przeszłości, niejeden nawet szczegół z przeciwnych sobie przyjmuje systemów, przedstawia się jednak jako organiczna całość i wyobraża rozbudzoną napowrót w całej pełni samowiedzę *Bramanizmu*. Już nazwa sama *Wedantyzmu*, określa wybornie charakter tej nowej, a raczej odnowionej filozofii. Jej punktem wyjścia i podstawą, są *Wedy*, chodziło więc o to, aby naukę w *Wedach* zawartą, do ostatecznego doprowadzić końca, aby korzystając ze stoczonej walki i z nabytych w niej doświadczeń, bramiński pogląd na świat utrwalić, a z przeciwnikami stanowczo się rozprawić. — Właściwym kodeksem *Wedantyzmu* są obie *Mimansy*, t. j. *Mimansa pierwsza*, za autora jej uchodzi *Dżajmini*, i *Mimansa druga* czyli właściwa *Wedanta*, której autorem *Badarayana Wyasa*. — Kiedy obaj ci mężowie żyli, o tem żadnych dokładnych nie posiadamy wiadomości. Aforyzmy czyli Sutry im przypisywane, są widocznie dziełem szkół, obaj autorowie bowiem przytaczają się nawzajem. — *Badarayana* żył, zdaje się, między 400 a 500-nym rokiem po Chr. Obie *Mimansy* uzupełniają się, w ich zaś do siebie stosunku, uwidacznia się pierwotne przeciwieństwo między teoryą, która drogi do wyzwolenia się, szukała wyłącznie w uczynkach, tj. w modlitwach i ofiarach, a tą drugą, która uznawała jedynie wyzwolenie przez wiedzę *(karma kanda* i *dżnana kanda)*. Na nazwę filozofii zasługuje właściwie tylko *Mimansa druga*, podczas gdy dzieło *Dżajminiego* ma cechę przeważnie teologiczno-liturgiczną, zajmuje się głównie sposobem spełniania ofiar i jest objawem najskrajniejszej bramińskiej reakcyi i najściślejszej ortodoksyi. *Dżajmini* opiera się głównie na *Bramanach*, *Badarayana* [1]), — na *Upaniszadach*. Zadaniem tego ostatniego jest: poglądy w *Upaniszadach*

[1]) Przedstawienie systemu *Wedanty* oparłem na dziele *Deussena*. Literatura wyżej na str. 100 i 101.

zawarte, a dotyczące Boga, świata, duszy i wyzwolenia, uwolnić od wszelkich pozornych sprzeczności, systematycznie zespolić, a przedewszystkiem od zarzutów przeciwników obronić [1]). Rozprawia się więc ze wszystkimi, szczególnie zaś z materyalistami, z *Buddystami* i ze zwolennikami sekty *Dżajna*, jednej tylko *Nyayi* nie wymienia, widocznie nie miał z nią żadnej do przeprowadzenia polemiki. O systemie *Wajśeszika* natomiast wyraża się lekceważąco, coby dowodziło, że system ten wówczas nie zbyt wielkim cieszył się rozgłosem. Z wyjątkowym zato zapałem zwalcza *Badarayana Samkhyę*, stwierdzając w ten sposób wielką systemu tego powagę i znaczenie, z nim też odrodzona *bramińska* ortodoksya główną podejmuje walkę. Powracając na stanowisko *Wed*, pragnie ona przedewszystkiem złamać przeważny wpływ *Samkhyi*, co jednak nie przeszkodziło jej wcale niektóre oryginalne *Samkhyi* teorye przyjąć zupełnie za swoje. — Głównem zadaniem *Wedanty* jest dowieść zupełnej jedności absolutu z jaźnią i z osobistą duszą człowieka. Dusza nie jest ani częścią, ani wypływem absolutu, dusza jest jednem, wiecznem niepodzielnem *Brahman*. Chodzi więc o uzasadnienie tego dogmatu, o jego obronę, a wreszcie o sformułowanie wszystkich, dających się z niego wyciągnąć wniosków. Twierdzeniu, że dusza tworzy zupełną jedność z absolutem, sprzeciwia się z jednej strony doświadczenie, z drugiej objawienie: religia bowiem i liturgia *wedyjska* przypuszcza istnienie dusz osobistych, ciągłą odbywających wędrówkę. Otóż *Brahmaśutra* dowodzą, że tak doświadczenie, jak i liturgia, polegają na wiedzy fałszywej, czyli niewiadomości *(awidya)*, ztąd pochodzącej, że dusza w połączeniu z ciałem nie jest w możności wyróżnienia siebie od swoich organów [2]). Przeciwieństwem *awidyi* jest *widya*, czyli wiedza prawdziwa i wszechstronna; onato prowadzi jaźń

[1]) Por. *P. Régnaud, Etudes de phil. ind. Revue phil.* II. str. 182.
[2]) Por. *Deussen, Syst. des Vedanta*, str. 488.

czyli *âtman*, do przekonania, że wszelka różnorodność jest wyłącznie dziełem złudzenia *(maya)*, samo zaś *atman*, że jest w zupełnej z jednem wiecznem *Braman* jedności. Źródłem tej wszechstronnej wiedzy, jest objawienie «*Sruta*», które rozpada się znowu na objawienie wyższego i niższego rzędu. Wielce charakterystycznem jest, że *Wedanta* nazywa źródłami niższego rzędu objawienia *Hymny* i *Brahmana*, natomiast do źródeł wyższego rzędu zalicza «*Upaniszady*», mające zawierać wiedzę zupełną i skończoną. Wiadomo nam z poprzednich ustępów, w jakichto warunkach powstały *Upaniszady*. Teraz wspomnienie dawnych walk zaciera się, pomniki, które powołał niegdyś do bytu duch świeckiej, przeciw kapłaństwu opozycyi, zostają obecnie zaliczone w poczet literatury objawionej, ślad zaś dawnego przeciwieństwa zachował się tylko w wyróżnianiu objawienia doskonalszego i mniej doskonałego.

Wedantyzm idąc za powszechną w indyjskiej filozofii wiarą w potęgę świętego słowa, uważa *Wedy* za jakąś odrębną a wieczną siłę; podczas gdy cały świat jest znikomy, jedne *Wedy* są wieczne, gdyż są bezpośredniem tchnieniem *Brahmy*, udzielonem starożytnym «*riszis*» (czyli mędrcom). Wszelkie inne źródła wiedzy, są dla *Wedantyzmu* niedostateczne, odrzuca też zarówno tradycyą jak i refleksyą filozoficzną, systemy zaś filozoficzne, nieoparte wyłącznie na *Upaniszadach*, uważa za błędne. — Rozważmyż teraz, jak *Brahmaśutra* pojmują przeznaczenie człowieka i w jaki sposób pojęcie to łączy się z poglądami, o których właśnie była mowa.

Według *Wedanty*, jest najwyższem zadaniem człowieka, dojść do wyzwolenia się zpod panowania śmierci, czyli do zniszczenia przyczyn, sprowadzających ciągłą wędrówkę duszy. W pojęciu więc najwyższego celu, *Wedanta* w najzupełniejszej jest zgodzie z całą indyjską umysłowością, która nawskróś przejętą jest pragnieniem wyzwolenia i obawą wiecznego osobistego istnienia. Przechodząc jednakże do ściślejszego określenia wyzwolenia,

tudzież przy wskazywaniu środków, mających takowe urzeczywistnić, odstępuje *Wedanta* dosyć wyraźnie od innych kierunków. I tak, *Samkhya* nazywa wyzwoleniem wyróżnienie się duszy od materyi i dojście do zupełnego wewnętrznego spokoju, w systemie *Joga*, wyzwolenie, — to poczucie się w mistycznej łączności z Bóstwem, tu zaś wyzwolenie zasadza się na przekonaniu, że jaźń osobista tworzy z absolutem niepodzielną jedność, że *âtman*=*brahman*. W *Samkhyi*, prowadzi do wyzwolenia wiedza wyróżniająca, na refleksyi i doświadczeniu oparta, w *Jodze* mistyczno-ascetyczne ćwiczenia, w systemie *Dżajminiego* i według dawnej ortodoksyi modlitwy i ofiary, — *Wedanta* odrzuca to wszystko i uznaje za jedyny środek wyzwolenia, wiedzę wyższego rzędu, opartą na objawieniu w *Upaniszadach* zawartem. Metafizyka więc prowadzi do wyzwolenia, i to metafizyka, która powstanie swoje zawdzięcza temu odrębnemu rodzajowi rozumowania, jaki się niegdyś w walce z ortodoksyą rozwinał, a zbliżonemu najwięcej do metody przyjętej w naszem stuleciu przez tak zwaną transcendentalną metafizykę niemiecką. — A zatem wiedza o *âtman-brahman*, czyli o jaźni, będącej zarazem absolutem, oto sposób wyzwolenia się! Skoro *Wedantyzm* takie zajął stanowisko, musiał przeto uczynić osią całego swojego systemu pojęcie «*brahman*». Tak też jest w rzeczy samej! nauka o *brahman*, stanowi główną treść sutrów *Badarayany*, w nauce tej zaś, ta sama, co wszędzie dwustopniowość; jak wyzwolenie jest doskonalsze i mniej doskonałe, jak wiedza i objawienie wyższem i niższem, tak też i *Brahman* jest dwojakie: jedno pozbawione wszelkich przymiotów, drugie posiadające przymioty; tamto oczywiście jest doskonalsze, to drugie mniej doskonałe. Jeżeli doskonałemu *Brahman* przyznamy pewne przymioty, a to celem oddawania mu czci, w takim razie, wyższe *Brahman* staje się niższem. Istota pierwszego polega na tem, że nie jest niczem innem, tylko czystym bytem, że «*nie, nie jest*». Z punktu widzenia wiedzy niższego rzędu,

czyli wiedzy empirycznej, przedstawiłoby się ono nam jako coś nie istniejącego, gdyż *Brahman* pierwotne, *Brahman* doskonałe, jest najczystszą duchowością, jest inteligiencyą jedynie wewnętrzną i ztąd wynika niemożność poznania go sposobem empirycznym. Co do *Brahman* niższego, to przedstawia się ono w sutrach *Badarayany* w trojaki sposób, co najlepiej dowodzi, że system *Wedanty* ma pomimo wszystkiego, wyraźne cechy synkretyzmu. *Brahman* niższe, pojęte jest przedewszystkiem panteistycznie, jako dusza świata, następnie, psychologicznie, jako pierwiastek dusz osobistych, wreszcie teistycznie, jako Bóg osobisty [1]). Pojęcie *Brahman* jako duszy świata, przejęte jest głównie z *Upaniszadów*, w nauce o *Brahman*, jako duszy osobistej znać wpływ *Samkhyi*, natomiast pojęcie *Brahman*, jako osobistego Boga, pochodzi z *Jogi*.

Przechodząc teraz do poglądów *Wedanty* na stworzenie i powstanie świata realnego, musimy tu znowu wyróżnić dwa stanowiska, t. j. niższe: empiryczne i wyższe metafizyczne. Z punktu widzenia metafizycznego, świat jest złudzeniem i właściwie nie istnieje wcale, z punktu widzenia zaś empirycznego, można rozwinąć całą teoryą stworzenia. W *Upaniszadach*, oba te stanowiska są z sobą pomieszane, myśliciele z owych czasów nie mogli znaleść przejścia od *âtman* absolutnego, do realnego świata, otóż *Wedanta* radzi sobie w ten sposób, iż wyróżnia dwa zupełnie odrębne i nic z sobą wspólnego niemające stanowiska. Metafizycznie utrzymuje bezwzględną jedność ducha z *Brahman*, nie uznaje żadnego powstawania i niszczenia świata, wogóle, byt realny przedstawia się z tego stanowiska tylko jako złudzenie, empirycznie natomiast istnieje stworzenie. Tu *Wedanta* uczy, że świat peryodycznie wyłania się z *Brahman* i znowu do niego powraca. W całej tej nauce o stworzeniu, a raczej o emanacyi świata z łona *Brahmy*, okazuje się *Wedanta* w znacznej

[1]) *Deussen*, str. 492.

części zależną od *Samkhyi*. Niższe *Brahman*, odpowiada najzupełniej pojęciu «*prakriti*» u *Kapili*. Jak tu z *prakriti*, tak tam z *Brahman* wyłania się eter, czyli przestrzeń, z eteru powietrze, z powietrza ogień, z ognia woda, z wody ziemia. Pięciu tym pierwiastkom, odpowiada pięć organów zmysłowych, z pomocą których dochodzimy do poznania owych pięciu pierwiastków. Życie organiczne powstaje przez wejście duszy w pierwiastki materyalne, dzieje się to zaś w ten sposób, iż duszę otacza niezmiernie subtelne ciało (to samo uczy *Samkhya*), z nią razem wędrówkę odbywające. Otóż na tem ciele subtelnem, osadzają się jednorodne cząsteczki grubszych pierwiastków i w ten sposób narasta powoli ciało zmysłowe. W gruncie rzeczy jednakże jest ono, jak wszystko, złudzeniem; jedyną w nas rzeczywistością jest jaźń identyczna z *Brahman*. Z tożsamości tej wynika, że jaźń, czyli dusza, musi mieć te same co *Brahman* przymioty, musi więc być wszędzie przytomną, wszystko wiedzącą, wszechmocną, ani działającą, ani cierpiącą i t. d. Wszelkie inne przymioty duszy mają źródło swoje w złudzeniu i w niewiadomości, skutkiem czego, tamte wyższe przymioty pozostają w uśpieniu. Dusza ulegając złudzeniom i działając, dźwiga tak w tem, jak w przyszłem życiu, tylko następstwa uczynków swoich. W wędrówce spotyka ją los potrójny. Dusze tych, którzy zdobyli sobie niższego rzędu wiedzę i spełniali pobożne uczynki, przenoszą się na księżyc, dusze złych, idą do piekła, albo też odradzają się w organizmach najniższych zwierząt (losy złych nie są dokładnie określone). Natomiast, dusze, posiadające wiedzę wyższego rzędu, doznawszy różnych stopni niebiańskiej świetności, w chwili, gdy świat się skończy, a *Brahman* niższy zupełnie zniknie, przejdą w stan wiecznego i skończonego *Nirwanam*, — wyzwolenie stanie się wówczas faktem dokonanym. Droga do takiego wyzwolenia po różnych wznosi się stopniach, rozpoczyna się tu na ziemi od pobożnych uczynków (ofiar i modlitw), pomaga jej systematyczna medytacya, naj-

wyższym jednak jej szczeblem jest intuicyjne poczucie się w jedności z *Brahman*. Dla posiadającego prawdziwą wiedzę, niema świata, niema ciała, niema cierpień, niema żadnych przepisów działania. Wiedza najwyższa niszczy i pali wszelkich uczynków nasienie i odejmuje powód do odradzania się w coraz to nowszem życiu. Skoro wiedza zniszczyła zaród tych uczynków, których owoce nie zaczęły się jeszcze objawiać, a wyrównała te, których następstwem było życie obecne, wówczas z chwilą śmierci przychodzi do skutku zupełne i wieczne wyzwolenie się, ciało subtelne opada, pierwiastki jego nigdzie już nie przenoszą się a duch wnika całkowicie w *Brahman* i uczuwa się, jako tworzący z nim zupełną jedność [1]).

Oto jest w krótkości nauka *Wedanty*, w takito sposób sformułowano ostatecznie dawne przeciwieństwa między wiedzą a ascetyzmem z jednej, teoryą uczynków z drugiej strony. W uznaniu wiedzy, za jedyny środek wyzwolenia godzi się *Wedanta* z *Samkhyą* i z *Buddyzmem*, wiedzę tę jednak pojmuje zupełnie inaczej, nie jako wiedzę wyróżniającą, na refleksyi opartą, ale jako wiedzę intuicyjną, niemającą nic wspólnego ze zwykłymi poznawania środkami. W nauce o *Brahman* wyższem, idzie *Wedanta* ściśle za *Upaniszadami*, doprowadzając idee ztamtąd czerpane, do ostatecznych wyników, w nauce zaś o *Brahman* niższem, tudzież w nauce o świecie i o duszy w połączeniu z ciałem, ulega znowu wpływom tak *Samkhyi* jak *Buddyzmu* i *Jogi*.

Z *Wedantą* kończy się właściwy rozwój indyjskiej filozofii. Wprawdzie w wieku z VIII-go na IX-ty, występuje jeszcze *Samkara*, jego prace jednak dowodzą najlepiej, że czasy rozwoju i żywotności już były przeminęły. *Samkara* wytknął sobie, jak to wykazał *P. Régnaud* [2]), trojaki cel: 1) Naukę *Wedanty* spopularyzować; 2) do-

---

[1]) *Deussen*, str. 514, 544.

[2]) *Etudes*.

kładniej ją zespolić i złączyć, a wreszcie 3) z najstarszymi pomnikami w zupełną wprowadzić ją zgodność. Od czasów też *Samkary*, uzyskała *Wedanta* stanowczą nad oświeconymi umysłami w Indyach przewagę. Nie wyklucza to jednak wcale, że także inne systemy i kierunki wielu liczyły zwolenników a ruch filozoficzny był ciągle bardzo ożywiony. Chiński pielgrzym *Hüen-Tsang*, który w VII. stuleciu po Chr., po Indyach podróżował, opowiada, że za jego czasów istniało tam mnóstwo filozoficznych szkół, które wzajemnie się zwalczały. Zawsze jednak najwięcej wyznawców posiadały *Wedanta* i *Joga*.

W czasach od XII. do XVI. wieku, wystąpił w Indyach znowu cały szereg reformatorów takich, jak n. p. *Ramanudża, Madhawa-Aczarya, Wallabhaczarya, Czajtanya* i t. p., którzy pragnęli pogodzić kierunek *Jogi* z *Wedantyzmem*. Nie zaprzeczając wcale ani skuteczności ofiar, ani też odmawiając znaczenia tak ascetyzmowi, jak wiedzy na wyższem objawieniu opartej, pragnęli oni jednak pogodzić te wszystkie metody wyzwolenia, stawiając ponad wszystkiemi wiarę i miłość do Bóstwa, czczonego w różnorodnych jego wcieleniach [1]). Według ich teoryi, kto chce dojść do wyzwolenia, winien urzeczywistnić pięć doskonałości: Pierwszem jest zatopienie się w kontemplacyi nad Bogiem; drugiem, poddanie się mu dobrowolne; trzeciem, sympatya; czwartem, miłość synowska; piątem, miłość namiętna, najwyższa. Aby zwiększać te religijną egzaltacyą, reformatorowie wprowadzili także pewne zmiany w religijnych obrządkach. *Madhawa-Aczarya* zaś pragnąc uzasadnić należycie ten zmodyfikowany nieco *Wedantyzm*, zgrupował w znanem dziele swojem: *Sarwa-Darśana-Samgraha* i poddał krytyce szesnaście różnych filozoficznych kierunków. Rozpoczyna od systemów *Czarwaki* i *Buddy*, a dochodzi aż do *Wedanty;* dzieło to, jakkolwiek pozbawione wszel-

[1]) Por. *Goblet d'Alviella*, *L'evolution religieuse contemporaine*. Paris 1884, str. 283 i dalsze.

kiego historycznego charakteru, ma przecież jako źródło informacyi, nadzwyczaj wielką dla nas doniosłość.

Skutkiem wtargnięcia do Indyj *Islamu*, zagroziły *Bramanizmowi* nowe niebezpieczeństwa: elastyczny jednak jego panteizm, potrafił jakoś wejść w pewien kompromis, z surowym Monoteizmem *Islamu*. *Bramanizm* sam nie wiele przejął z *Islamu*, zato wpływ Indyj na rozwój spekulacyi u Arabów jest zupełnie jasny i wyraźny [1]). Nie brakło wprawdzie na polu spekulacyi usiłowań, aby przeprowadzić syntezę i dokonać połączenia obu wielkich religijnych systemów. W XV. wieku, *Kabir*, uczeń filozofa *Ramanandy*, zaczepił zarówno powagę *Wed* jak i *Koranu*, i doszedł do zupełnie racyonalistycznego pojęcia Bóstwa. Pomimo tego, tak Muzułmanie jak i Hindusi, uważają go za świętego [2]). Uczeń *Kabira*, *Nanak-Szach* w tym samym działał duchu, głosząc jedność Boga i równouprawnienie wszelkich religij: sekta *Sikhów*, jemu początek swój zawdzięcza [3]). Nie brakło w owych czasach nawet dalej jeszcze sięgających wysileń: sławny *Akbar* n. p. szukał podstaw do pogodzenia Islamu nietylko z Hinduizmem, ale nawet z Judaizmem i Chrześciaństwem. Byłyto jednak wszystko próby bez żadnych następstw.

Nowy dopiero poped do rozwoju uzyskała spekulacya indyjska w zetknięciu się z europejską cywilizacyą, temuto zetknięciu bowiem zawdzięcza swój początek tak zwany «*Bramaizm*», którego najwybitniejszymi przedstawicielami są *Râm-Mohun-Roy*, *Debendra-Nath-Tagore* i *Keszub-Czunder-Sen*. Pierwszy z nich urodzony w roku 1774, stał się założycielem nowej filozoficzno-religijnej szkoły, do której mogli należeć wszyscy uznający jedność Boga

[1]) Dodatkowo do str. 89 nadmieniam, iż Dr. Edward Sachau wydał właśnie w Berlinie dzieło arabskiego filozofa «*Albiruni*», którego wierny tytuł opiewa: «dokładne opisanie wszelkich kategoryj indyjskiej myśli, tak tych, które są dopuszczalne jak i tych, które należy odrzucić» (u *Trübnera*).

[2]) *Goblet, Evol. rel.* str. 285.

[3]) Tamże, str. 286.

a odrzucający praktyki politeistów. *Ram-Mohun-Roy*, sam uważał się za zwolennika *Wedantyzmu* i głosił zasadę nieomylności *Wed*, tudzież tożsamości duszy z istotą Bóstwa [1]). Na wyższe stanowisko wzniósł się dopiero *Debendra-Nath-Tagore*, który pod wpływem już całkiem europejskiego wychowania, doszedł w swojej filozofii do pojęcia Boga osobistego, a od świata zupełnie różnego [2]). Zbadawszy dokładnie *Wedy*, odrzucił *Debendra* wraz z zwolennikami swoimi całkiem ich powagę i poszedł na tory racyonalnego teizmu, główne zaś zasady sformułował w następujących przepisach: 1) Bóg jest jeden osobisty. 2) Dusza jest nieśmiertelną. 3) Do wyzwolenia dochodzimy przez cześć Bogu oddawaną. 4) Boga czcimy miłując Go i spełniając dzieła, które On umiłował. Nauka *Debendry* miała charakter filozoficzny, rodzaj religii zrobił z niej *Keszub-Czunder-Sen*, urodzony w roku 1838. Poróżniwszy się z mistrzem swoim *Debendrą*, założył *Keszub*: «Indyjskie stowarzyszenie reformy», które bierze obecnie najżywszy udział we wszystkich pracach, zmierzających do społecznego odrodzenia się Indyj [3]). Nauka *Bramaizmu* była do czasów *Keszuba*, jakby mieszaniną *Wedanty* i idealizmu niemieckiego, znanego w Indyach z pism *Carlyla*, *Coleridga* i innych; głosił on, że istnieją dwie księgi przez Boga objawione: księga przyrody i księga idei, duszom od Boga wpojonych, otóż nauka *Kuszeba* jest jakby reakcyą indyjskiego mistycyzmu, przeciw tym już zupełnie racyonalistycznym teoryom. *Keszub* przypuszcza mistyczne działanie Boga w historyi, za pośrednictwem natchnionych proroków, i rozwija prawdziwie indyjską teoryą inspiracyi. Działalność *Keszuba* wywołała w Indyach silny obecnie ruch mistyczno-racyonalny, jednym zaś z najwybitniejszych jego objawów jest zawiązanie tak zwanego Towarzystwa

---

[1]) *Goblet*, str. 287 i dalsze.

[2]) Tamże, str. 296 i dalsze.

[3]) *Goblet*, str. 299 i dalsze.

teozoficznego Indyj, zawdzięczającego powstanie swoje wpływom takiegoż samego stowarzyszenia w Nowym-Yorku. Cały ten ruch jednakże należy już do teraźniejszości, a raczej jest fermentem przyszłość przygotowującym. Wypadnie nam też i zająć się nim nieco obszerniej przy filozofii XIX. stulecia, gdzie dokładniejszemu poddamy badaniu ten szczególny ruch umysłowy, który obecnie zbliża i łączy poglądy już nie w zakresie jednego typu, ale obejmuje co do czasu całą historyą, co do przestrzeni zaś, wszelkie na kuli ziemskiej cywilizacye, przygotowując w ten sposób nowego rodzaju uniwersalizm.

VII.

Rzut oka na całość dziejów filozofii w Indyach.

Przeszliśmy w krótkości rozwój całego jednego dziejowego typu filozofii, zanim jednak teraz w inną zwrócimy się stronę, wypada nam raz jeszcze rzucić okiem na całość i zdać sobie sprawę z wyników obecnego przedstawienia.

Pierwsze pytanie, jakie nam się tu nasuwa, dotyczy początków filozofii, zkąd się wzięła i w jakich warunkach powstała filozoficzna w Indyach spekulacya? Na to pytanie możemy, na podstawie poprzednich uwag naszych, następującą dać odpowiedź: Pierwszych przyczyn powstania indyjskiej filozofii należy szukać w duchowych właściwościach aryjskiej rasy: Niezmiernie żywa tej rasy wyobraźnia, zmysł czuły na wszystko, co się w świecie dzieje, myśl zdolna pod wpływem wyobraźni wznieść się zawsze nad szczegóły i uchwycić to, co wśród nich jest ogólnem, oto przymioty, które musiały sprzyjać rozwojowi myślenia — mającego całość świata na względzie. Drugiego szeregu przyczyn dostarczyło otoczenie, owa wspaniała, pełna cudów przyroda, która musiała człowieka w zachwyt wprowadzać, a z piersi jego cochwila okrzyk podziwu wydobywała. Już *Arystoteles* powiedział, że zadziwienie jest początkiem wszelkiej filozofii, myśl to zaiste wielka i pra-

wdziwa, gdyż człowiek dziwiąc się, zaczyna rozmyślać, zaczyna szukać związku między zjawiskami, i w ogólniejsze łączyć je całości. Trzeciego wreszcie rodzaju przyczyn i to najważniejszych, bo bezpośrednich, a z praktyką życia w związku będących, dostarczyła religia. Wiadomo nam, jakim był w pierwotnej aryjskiej religii stosunek człowieka do bogów; jaką rolę odgrywały tam modlitwy i ofiary, t. j. słowo i czynność ludzka. Oneto były najdzielniejszym środkiem utrzymania porządku w wszechświecie! — wobec takiego praktycznego znaczenia ofiar i modlitw, cóż mogło być najważniejszem dla myśli ludzkiej zadaniem? Oto zbadać dokładnie i zrozumieć stosunek między modlitwą i ofiarą z jednej, — porządkiem zaś wszechświata owem *«rtam»* z drugiej strony. Nie potrzeba dodawać, iż w spełnianiu takiego zadania, musiał człowiek dojść do rozmyślania nad całością świata, a więc do filozofii, zawdzięcza ona przeto początek swój praktycznym, z religii wynikającym, potrzebom. Jednakże szukanie związku między modlitwą i ofiarą a panującym w świecie porządkiem, mogło pobudzić myśl do zastanawiania się nad całością świata, nie mogło ono jednak zapewnić filozoficznej spekulacyi warunków życia i rozwoju. Owszem, zdawało się nawet, że wszelkie wysilenia myśli zmarnieją w samych początkach, kostniejąc w martwych liturgicznych formułach. Gdzie ma powstać życie i rozwój, tam musi być walka, tam niezbędnem jest ścieranie się idei. Jak w świecie fizycznym niema życia bez zamiany materyi, tak w dziedzinie ducha niema go bez zamiany pojęć. Potrzebną więc była walka! otóż pierwiastków dla niej dostarczyło podwójne przeciwieństwo, a mianowicie, przeciwieństwo stanu kapłańskiego ze stanem świeckim — rasy aryjskiej z rasą pierwotną. Wojownicy i królowie, pragnąc złamać przewagę kapłanów, przenieśli walkę z dziedziny praktyki także na pole teoryi i stali się krzewicielami filozofii niezależnej od kapłańskiej liturgii. Pod wpływem zaś pierwotnych Indyj mieszkańców, wnikają

w aryjski na świat pogląd pewne wyobrażenia przyczyniające się do formułowania nowych zagadnień i powstania nowych kierunków. Najważniejsze może ze względów praktycznych zagadnienie, dotyczące uwolnienia się od wędrówki duszy po śmierci, zagadnienie, które stało się bodźcem popychającym myśl do wyszukiwania coraz to nowych stanowisk, dostało się do indyjskiej spekulacyi, pod wpływem wyobrażeń rasy pierwotnej. Najwybitniejsze również systemy, jak n. p. *Samkhya*, jak *Buddyzm*, noszą na sobie ślady tych samych wpływów. Oto są czynniki, które pobudzały myśl do walki — do pracy, a więc prowadziły za sobą życie i rozwój. Przypatrzmyż się teraz jakie były zewnętrzne tego rozwoju koleje.

Dzieje filozofii w Indyach dadzą się podzielić na cztery główne epoki, z których właściwie dwie pierwsze tylko były tu przedmiotem obszerniejszego przedstawienia, gdyż w nich zamyka się właściwy, dziejowy rozwój; trzecia jest epoką, która żadnych nowych nie wydała kierunków; czwarta zaś, rozpoczyna się pod wpływem europejskich pojęć i w gruncie rzeczy, wychodzi już z granic ściśle indyjskiego, dziejowego typu. Faktem, stanowiącym przełom między pierwszą a drugą epoką, jest reforma *Buddy*, faktem zaznaczającym przejście do trzeciej, jest wtargnięcie *Islamu*, czwartą rozpoczyna *Ram-Mohun-Roy*. — Epoka pierwsza sięga w początkach swoich do czasów niezmiernie odległych, łączy się bowiem z epoką hymnów. Filozoficzna spekulacya powstaje wówczas pod wpływem właśnie owych religijnych potrzeb, o których poprzednio była mowa, rozwija się zaś, dzięki walce, między stanem kapłańskim a świeckim, tudzież dzięki wpływom, jakie na aryjskich przybyszów wywarła wiara w wędrówkę duszy po śmierci. Wynikiem rozwoju w stosunku do religii, jest osłabienie powagi dawnych religijnych wierzeń, a przygotowanie gruntu dla nowych form religijnego życia. Do pierwszej epoki wypada nam także zaliczyć wszystkie te systemy, które wobec *Bramanizmu*, zajmują stanowisko opozycyjne

lub obojętne. — Wielkie ruchy religijne, rozpoczynają epokę drugą. Działalność *Buddy*, tudzież innych sekciarzy, skierowana do złamania przewagi *Bramanizmu*, sprowadza dalszą walkę, w której powoli bierze górę reakcya. Epokę więc drugą wypełnia historya spekulacyi *buddyjskiej*, tudzież innych sekciarskich systemów, tu należy także odrodzenie się do nowego życia *Bramanizmu*. Zamyka tę epokę zupełne zwycięstwo tak dawnego na świat poglądu, jak i dawnego systemu społecznego. Przychodzą dalej czasy stagnacyi, wprawdzie istnieje mnóstwo szkół filozoficznych, właściwy jednak rozwój kończy się z systemem *Badarayany*. Następuje wtargnięcie *Islamu*. *Bramanizm* ogranicza się wobec niego do biernej obrony i wegetuje, przeżuwając dawne idee. Nowego bodźca dodaje dopiero kultura europejska, pod jej wpływem rozpoczyna się też epoka czwarta. — Takie są zewnętrzne losy spekulacyi w Indyach! Religii ona początek swój zawdzięcza, zajmuje następnie wobec niej stanowisko niezależne, a nawet polemiczne, przyczynia się do powstania nowych, religijnych systemów, na gruncie filozoficznym toczy się walka między starą a nową wiarą, filozofia wraca powoli do starej wiary, która też, dzięki temu sojuszowi, stanowczą na ziemi indyjskiej odzyskuje przewagę. Przypatrzmyż się teraz, jakim był wewnętrzny rozwój filozoficznych idei, jakie tego rozwoju wyniki.

Jak to już wielokrotnie nadmienialiśmy, była potrzeba dochodzenia związku między słowem i czynem ludzkim, a porządkiem w świecie panującym, tą bezpośrednią przyczyną, która filozoficzną spekulacyą w Indyach do bytu powołała. Skutkiem tego, uzyskują myśl i czyn, znaczenie najważniejszych w świecie czynników, zostają pojęte jako pierwiastki bytów. Oto jest pogląd, który jakby jakaś nić czerwona, ciągnie się i uwidocznia w całym toku dziejów indyjskiej filozofii, pod jego wpływem stoją wszystkie systemy i kierunki, on stanowi najwybitniejszą całego typu cechę. Najważniejsze zaś tu zagadnienie dotyczy wy-

zwolenia się zpod panowania śmierci, wysuwa się ono na pierwszy plan, skutkiem potężnego wpływu, jaki na umysły wywiera wiara w wędrówkę duszy. Jakkolwiek zaś powyższe zagadnienie, myśl indyjska w rozmaity rozwiązuje sposób, to przecież owe wszystkie rozwiązania mają jednę, wspólną cechę: Przeważa w nich stanowczo nastrój pesymistyczny, przeważa przekonanie, że złe pierwotne tkwi w istnieniu osobowem i realnem, a więc drogi do wyzwolenia się należy szukać w zniszczeniu wszelkich własności tegoż istnienia, w przejściu ze stanu działania, w stan zupełnej bierności. — Każda filozofia obraca się zawsze około następujących głównych zagadnień: Jakie są pierwsze wszechrzeczy przyczyny? — kto Ten, co tu ład i porządek utrzymuje? — czem jest świat? — czem człowiek, jako istota działająca i myśląca, i jakie jego przeznaczenie?[1]). Zobaczmyż jakieto odpowiedzi daje na te pytania indyjska filozofia. — Oczywiście, najważniejszym i najpierwszym przedmiotem rozwagi musiał być świat Bogów. Myśl szukająca związku między tym światem a modlitwą i ofiarą, nie mogła zadowolić się mitologicznym chaosem, musiała więc zmierzać do głębszego pojęcia istoty Bóstwa. Modlitwa jest siłą Bogów, a więc modlitwa — słowo — myśl — ostatecznie jaźń *(atman)*, jako źródło myślenia, stanowi Bóstwa istotę, to stopnie, po których postępuje spekulacya, uznając wkońcu tajniki ludzkiej jaźni, a więc i osobistego ducha, za najczystszą Bóstwa manifestacyą. Szukając zaś równocześnie odpowiedzi na pytanie, czem jest świat? przychodzi myśl indyjska, pod wpływem otaczającej ją przyrody, bardzo wcześnie do pojęcia nieskończoności świata, a to tak w czasie, jak i w przestrzeni. W tem tkwi jedna z najważniejszych jej zdobyczy! Zarazem jednak myśl nie znajduje przejścia od Bóstwa, do świata, nie umie wytłómaczyć sobie, w jaki sposób i dlaczego świat powstał. Dla Boga stworzyciela niema tu miejsca, bogowie walczą

[1]) Por. Wstęp str. 5 i 6.

tylko z potęgami zniszczenia, a wzmacniani siłą ofiar i modlitw, utrzymują w świecie ład i porządek, świat jest więc jakąś obok nich istniejącą potęgą. Nie mogąc go zrozumieć, filozofia dochodzi do przekonania, że świat musiał powstać w sposób nieprawidłowy, że jest zboczeniem absolutu, zapomnieniem się jego, krótko mówiąc, rodzajem złudzenia. Rozkładają się więc i znikają w pojęciu Bóstwa słowa, a raczej Bóstwa jaźni, dwa inne pojęcia, t. j. świata i osobowości. Spekulacya wszedłszy na takie tory, w dwóch rozwinęła się odcieniach, jeden ściśle prawowierny kapłański — jego sztandarem pojęcie *Pradżapati-Brahman* i wyzwolenie się za pośrednictwem uczynków, drugi, samoistny z pojęciem *atman* i wyzwoleniem się za pomocą ascetycznych ćwiczeń lub wiedzy. Wspólną obu tych kierunków cechą, jest idealizm w pojęciu istoty bytu, (byt pojęty jako idea), panteizm w pojęciu stosunku Boga do świata, (świat nie jest dziełem Boga, lecz Bóg w nim rozłożony), pesymizm w etyce, (istnienie osobiste i realne, złem pierwotnem, — celem zatrata cech tegoż istnienia).

Na tym jednak punkcie, nie mógł zatrzymać się rozwój filozofii. Przeciwko skrajnemu idealizmowi i panteizmowi, podnosi głowę realistyczny dualizm, zawsze jednak opatrzony cechami specyalnie indyjskimi. Wprawdzie system *Samkhya* opiera się na pojęciu przyrody i osobistego ducha, ale pozbywa się natomiast pojęcia Bóstwa. *Prakriti* (przyroda), odgrywa tu zupełnie tę samę rolę, co w *Upaniszadach Brahman*, rozkładające się w materyą, zaś *purasza* (duch) nie jest pierwiastkiem twórczym, lecz zupełnie bezczynnym: jego zadaniem, dojść do całkowitego wyróżnienia się od przyrody i przejść w stan czysto kontemplacyjnej bierności. — W tych samych czasach, rozpoczyna się rozważanie praw myślenia i metod rozumowania; dzięki potęgującej się spekulacyjnej pracy, tudzież walce systemów, powstaje logika i dyalektyka.

Realizm rozwija się dalej w systemie atomistycznym *Kanady*, pojęcie atomu najważniejszą i trwałą tego sy-

stemu zdobyczą. Całą tę epokę zamyka materyalizm, nie przyjmujący ani pojęcia Bóstwa, ani osobistego ducha, gdyż ogranicza się wyłącznie do pojęcia materyalnego atomu. Powstaje nareszcie *Buddyzm*, odrzucający w zasadzie wszystkie trzy pojęcia. *Buddyzm* uznaje tak byt bogów, jak i podmiot myślący i przedmiot zmysłowy, za dzieło złudzenia i pozostaje przy jednej tylko rzeczywistości, tj. przy fakcie bólu i cierpienia. Każda wielka filozoficzna synteza przybiera z natury rzeczy charakter dogmatyczny, w Indyach objawia się to w wyższym jeszcze stopniu, niż gdzieindziej, sposób bowiem formułowania poglądów filozoficznych był tu tego rodzaju, iż sprzyjał w wysokim stopniu dogmatyzmowi. Dzięki temu, *Buddyzm* walcząc z dawną religią, sam przekształcił się w nową. Nowa zaś wiara, znalazła szeroki posłuch, osoba bowiem założyciela, zasady jego etyki i jego społeczne teorye, wywierały na lud nieopisany urok. *Buddyzm* będąc objawem odpornej siły ludu, stanął do walki z *Bramanizmem*. Ten ostatni wśród walki skupia się i organizuje nanowo, wytwarza najpierwiej eklektyzm, usiłujący odbudować i pogodzić wszystko, co poprzednia epoka rozłożyła, a więc tak zasadnicze pojęcia metafizyki jak i etyki, następnie w miarę budzącej się samowiedzy, powraca coraz wyraźniej na swoje pierwotne stanowisko. Rozwój indyjskiej filozofii kończy się z systemem *Wedanty*, system zaś ten możemy śmiało określić mianem *synkretyzmu*. Skupia on bowiem w sobie wszystkie wyniki indyjskiej spekulacyjnej pracy i posługuje się nimi w celu ostatecznego ustalenia tego poglądu na świat, który rozwinąwszy się z pierwotnych zapatrywań, najlepiej odpowiadał całemu duchowi indyjskiej cywilizacyi.

DZIEJE FILOZOFII
W CHINACH.

ROZDZIAŁ TRZECI.

DZIEJE
FILOZOFII W CHINACH.

I.

1. Świat starożytny i średniowieczny nic o filozofii chińskiej nie wiedział. — 2. Pierwsze wiadomości pochodzą od misyonarzy w XVII. wieku. — 3. Wiek XIX. i obecny stan badań.

1. Narody starożytne nie miały prawie żadnych dokładnych o Chinach wiadomości. Po raz pierwszy wspomina o nich prorok Izajasz, mówiąc o narodzie «*Sinim*» [1]). Grecy i Rzymianie nie utrzymywali bezpośrednich z Chińczykami stosunków, ich towary zaś otrzymywali przez Turkestan i Baktryą. Wzmianki, Chin dotyczące, znajdują się u różnych starożytnych autorów, a mianowicie u *Ammiana Marcellina*, u *Dionisiusza Aleksandrina,* u *Pausaniasza Periegety,* u *Pomponiusza Meli*, a wreszcie u *Pliniusza*, *Ptolemeusza* i *Strabona*, żaden z nich jednak nie wspomina ani słowem o chińskiej filozofii, ani nawet o literaturze w ogólności, pisarze starożytni podnoszą tylko długie życie u Chińczyków i chwalą ich zmysł techniczny. *Celsus* u *Originesa* nazywa Chińczyków ἀθέους Σῆρες łącząc ich w jedno ze Scytami, Numidami i innemi narodami. *Dionisiusz* wymienia tylko ἔθνεα βαρβρα Σηρῶν i mówi, że robią

[1]) *Isajasz* 49, 12.

szaty tak cienkie, iż nawet pająka tkanina wstydzi się przed nimi [1]). *Bardesanes* podnosi wysoko ich prawa i moralność [2]).

Widocznie język i pismo chińskie było dla starożytnych główną przeszkodą, niedozwalającą zapoznać się z umysłowością tego narodu.

Przedmiotem baczniejszej uwagi stały się Chiny w wiekach średnich, a mianowicie od podbojów *Dżingiskhana*. Pierwsze dokładniejsze wiadomości o państwie «*Kataj*», (tak nazywano w średnich wiekach Chiny, od dynastyi «*khitan*», która przez ciąg paru wieków panowała w północnych prowincyach Chin), zawdzięczamy dwom franciszkańskim mnichom, są nimi: *Jan de Plano Carpini* (1245—1247) i *Wilhelm Rubruquis*. Pierwszymi zaś Europejczykami, którzy Chiny na własne widzieli oczy, byli *Mikołaj Polo* i jego syn *Marco*, znany powszechnie jako najsławniejszy z średniowiecznych podróżników. Drogą morską dostał się do Chin południowych pierwszy *Jan z Monte Corvino;* zdziałał on tam bardzo wiele dla rozszerzenia Chrześciaństwa; z tych samych czasów posiadamy również wspomnienia spisane przez *Jana z Marigniolli* Florentczyka, którego wysłał do Chin papież Benedykt XIII. — Także u pisarzy mahometańskich spotykamy się ze szczegółami Chin dotyczącymi; niektórzy z perskich historyków, piszący w Tabriz pod opieką mongolskich książąt, podają obszerne o Chinach wzmianki, zpomiędzy nich zaś najważniejszym jest *Rasziduddin* (um. 1318), sławny minister i historyk mongolskiej dynastyi, także w dziele podróżnika *Ibn-Batuta*, który zwiedzał Chiny około 1347 roku, znajdujemy wiele ciekawych, a po największej części prawdziwych o Chinach wiadomości. W wieku XIV-tym ustają wszelkie dalsze naukowe zdobycze, dawniejsze zaś idą do tego stopnia

[1]) *Dionisius Aleksandrinus.* Περιήγησις wiersz 752—760.

[2]) *Bardesanes* u *Eusebiusza Praep. Evang.* 6, 10, p. 274. Tom II. str. 82, wyd. Gaisford.

w zapomnienie, iż zaczęto nawet wątpić, czy nasza średniowieczna «*Kataj*» oznacza to samo, co starożytne «*Sinae*» lub «*Seres*». Dopiero Jezuita *Benedykt Goës*, przekonał się naocznie, że Chiny a *Kataj*, są tym samym krajem, to też opis jego podróży ogłoszony w «*Expeditio christiana apud Sinas*» (rok 1615) wskazuje epokę dokładniejszej o rzeczach chińskich wiedzy.

---

2. Rozpoczęte przez O. *Goës* dzieło nawracania Chin, prowadzą Jezuici w XVII. w. dalej, i to w sposób bardzo energiczny; — zwalczają trudności, jakie do tego czasu stawiał język i pismo chińskie, a zapoznawszy się bliżej z treścią literackich pomników tego narodu, próbują przekładać je na języki europejskie. Jeżeli o Ojcu *du Pons* powiedzieliśmy, iż odkrył filozofią indyjską, to moglibyśmy co do filozofii chińskiej powtórzyć to samo o czterech Jezuitach, którzy w roku 1687 wydali z polecenia Ludwika XIV. i pod jego protektoratem pierwsze tłómaczenie autorów chińskich na język łaciński. Dzieło to wyszło pod następującym tytułem: *Confucius Sinarum Philosophus sive scientia sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet patrum societatis Jesu jussu Ludovici Magni, Eximio missionum orientalium et litterariae Republicae bono. Parisiis 1687.* Z tegoto dopiero dzieła można było zasięgnąć pierwszych, wprost z oryginalnych źródeł czerpanych, o filozofii chińskiej wiadomości. Na początku znajdujemy w niem obszerną rozprawę wstępną, dalej życie *Konfuciusza*, wreszcie tłómaczenie, a raczej parafrazę trzech tak zwanych ksiąg klasycznych, temuż *Konfuciuszowi* przypisywanych. Uczeni wydawcy zapowiedzieli także ogłoszenie pism *Menciusza* (Meng-tseu), niewątpliwie najznakomitszego po *Konfuciuszu* filozofa, ale wyręczył ich w tem inny dopiero misyonarz, *Franciszek Noël*, który w roku 1711 wydał w Pradze tłómaczenie sześciu kla-

sycznych ksiąg, p. t.: *Sinensis imperii libros classicos sex e sinico idiomate in latinum traductos.* Tenże sam autor napisał obszerne studyum, filozofii chińskiej poświęcone, p. t.: *Philosophia sinica tribus tractatibus, primo cognitionem Primi Entis, secundo Ceremonias erga defunctos, tertio Ethicam juxta Sinarum mentem complectens. Pragae 1711*, tomów 3. — Powyższe publikacye zyskały wkrótce wielki rozgłos. Na wszystkie strony zaczęto zajmować się chińską filozofią, między innymi zwróciła ona także uwagę *Leibnitza*, który poświęcił jej nawet kilka bardzo cennych uwag [1]); za jego przykładem poszli inni uczeni, jak *Wolff* [2]), *Bülfinger* [3]), *Buddeus* [4]), *Thomasius* [5]) i t. d. Wywiązały się także zajmujące naukowe spory. Misyonarze jezuiccy olśnieni z jednej strony nowością rzeczy, a mając z drugiej do walczenia z wielkimi w nauczeniu się języka trudnościami, przedstawili niektóre poglądy chińskie tak, jakoby one były zbliżone do monoteizmu, moralność zaś chińską sławili, jako w zasadach pokrewną chrześciańskiej. Przesadne pochwały i wyszukiwanie naciąganych podobieństw, zaczęło budzić nieufność, która wzrosła, gdy się przekonano, że chińskie tabele astronomiczne nie zostały wiernie przez Jezuitów wydane, lecz poprawione według tabel *Tychona Brahe.* Rozpoczęła się więc polemika, w której szło głównie o znaczenie wyrazów *Szang-ti* i *Thian*, tudzież o kult przodków. Jezuici dowodzili, że oba powyższe wyrazy oznaczają osobistego Boga, kult zaś przodków wystawiali jako objaw czysto synowskiego przywiązania i dowodzili, że nie potrzebuje wcale wyrzekać się go ochrzczony Chińczyk. Przeciwko takim zapatrywaniom,

---

[1]) W przedmowie do *Novissima Sinica* i w liście do *Remonda*, tom II. p. 413.

[2]) W mowie o filozofii Chińczyków.

[3]) *Specimen doctrinae veterum Sinensium.*

[4]) W swojej historyi filozofii.

[5]) *Cogitationes de libris novis* 1689.

wystąpili Franciszkanie i Dominikanie; obie strony poddały się rozstrzygającemu sądowi Papieża, który oświadczył się przeciw zapatrywaniom Jezuitów. Później o. *Longobardi* [1]) także Jezuita, wykazał błędy i niedostatki pierwszego tłómaczenia dzieł *Konfuciusza*, a zarazem oświadczył się przeciw łączeniu religijno-filozoficznych pojęć chińskich, czyto z żydowskimi, czy z chrześciańskimi [2]). Na zawsze więc pozostanie zasługą zakonu Jezuitów, iż on pierwszy rozszerzył w Europie znajomość chińskiej mądrości. – Dzięki powyższym sporom, zaczęły już w XVII. wieku pojawiać się pierwsze obszerniejsze filozofii chińskiej poświęcone studya, i tak, jeszcze w roku 1660 wydał uczony *Teofil Spizelius*, dzieło: *de re litteraria Chinensium* (Ionsius L. III. C. XXX., str. 171), w roku zaś 1676 wydał *Ferd. Dom. Navaretta: Itinerarium chinense*, cała trzecia część tego dzieła poświęcona jest nauce *Konfuciusza*. p. t.: *Dogmata Confucii philos. Chin. principis* [3]). — W wieku XVIII. zyskała filozofia chińska znaczny w Europie rozgłos, najlepszym tego dowodem jest fakt, iż zaczynają się nią zajmować historycy filozofii, i tak, *Brucker* w piątym tomie swojej historyi filozofii, poświęca jej osobny, dosyć obszerny rozdział [4]), a jakkolwiek przyznaje, iż na podstawie obecnych materyałów nie można wyrobić sobie dokładnego o systemach chińskich wyobrażenia, to

[1]) Praca O. *Longobardi* napisana pierwotnie połacinie, znaną jest tylko z francuskiego tłómaczenia p. t.: *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paryż 1701. Przedruk w dziełach *Leibnitza* wraz z jego uwagami.

[2]) Historyą powyższych sporów misyonarzy między sobą, znajdzie czytelnik dokładnie przedstawioną w dziele *Jerzego Pray: Geschichte der Streitigkeiten über die chinesischen Gebräuche worin ihr Ursprung Fortgang u. Ende in drei Büchern dargestellt wird. Augsburg 1791-92. 3 Bde.*

[3]) Tenże sam autor wydał pohiszpańsku: *Tradatos hist. pol. ethic. y religios de la Monarchia de China. Madrid 1676.*

[4]) *Hist. critica phil.* Tom IV. *Pars altera* 846—906. *Brucker* wymienia prawie wszystkich uczonych, którzy za jego czasów o filoz. i religii chińskiej pisali.

jednak podnosi wielkie tejże filozofii znaczenie. Pisze również o filozofii chińskiej *Meiners* w swojej *hist. doctrinae de vero Deo,* I., str. 141, tudzież *Buhle* w pierwszym tomie historyi filozofii, str. 103—110; także w wielkiem dziele o. *du Halde: Description de la Chine,* Paris 1735, 4 vol., znajduje się charakterystyka chińskiego na świat poglądu. Przeważnie Jezuici poświęcają się ciągle z wielkiem zamiłowaniem badaniu rzeczy chińskich, a w drugiej połowie XVIII. stulecia, występują nawet z nową teoryą o związku filozoficzno-religijnych poglądów chińskich z egipskimi [1]), teorya ta jednak tak samo jak i dawniejsza, wobec faktów naukowych ostać się nie mogła.

---

3. Badania ściśle naukowe wolne od wszelkich naciąganych konstrukcyj, a oparte jedynie na dokładnej znajomości języka i literackich pomników, rozpoczyna w XIX. stuleciu *Abel Rémusat.* Znakomity ten uczony, urodzony w Paryżu w roku 1788, nauczył się o własnych siłach czytać pochińsku, a jako owoc mozolnych swoich

[1]) Tu należą następujące prace: 1) *Le Chou-king un des livres sacrés des Chinois qui renferme les fondemens de leur ancienne histoire les principes de leur gouvernement et de leur Morale; ouvrage recueilli par Confucius. Traduit et enrichi de notes par feu le P. Gaubil. Missionaire à la Chine. Revu et corrigé sur le texte chinois, accompagné de nouvelles notes, de planches gravées en taille douce et d'additions tirées des historiens originaux dans les quelles on donne l'histoire des Princes omis dans le Chou-king. Par Mr. de Guignes.* Paris 1770. 2) *Mr. Amiot, Lettre de Pekin sur le genie de la langue chinoise et la nature de leur ecriture symbolique comparée avec celle des anciens Egyptiens Par un Père de la comp. de Jesus. Missionaire à Pekin.* Bruxelles 1773. 3) *Mr. de Pauw, Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois.* Berlin 1774. 4) *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les moeurs, les usages des Chinois. Par les Missionaires de Pekin.* Paris 1776. Wymieniony wyżej *de Giugnes,* ogłosił także szereg rozpraw w pamiętnikach «Akademii napisów» tomy XXV, XXVII, XXVIII, siląc się i tu na wykazanie związku między Egiptem a Chinami.

studyów, wydał w roku 1811, dzieło p. t.: *Essai sur la langue et la litterature chinoise*, jest to praca, która utorowała drogę wszystkim pracom późniejszym. Za przykładem *Rémusata*, poszedł jego uczeń *Stanisław Julien*, (ur. w roku 1797, um. 1873), już w roku 1823, t. j. w dwa lata po rozpoczęciu studyów nad językiem chińskim, ogłosił *Julien* łacińskie tłómaczenie części dzieł filozofa *Menciusa*. Prócz tego, najważniejsze z jego dzieł, stojących w związku z chińską filozofią, są następujące: tłómaczenie dzieła *Lao-tsego Tao-te-king*, (wyszło w roku 1842), i o podróżach chińskich buddystów do Indyj (*Voyages des Pelerins Buddhistes*), inne jego prace dotyczą chińskiego języka, przemysłu, tudzież literatury poetyckiej i powieściowej. *Remusat* i *Julien* stali się założycielami umiejętnej Sinologii, dzięki im, zakwitł ten dział badań szczególnie we Francyi, przyczem zyskał oczywiście także i znajomość chińskiej filozofii. Literatura francuska posiada cały szereg cennych prac jej poświęconych; autorem najważniejszych jest sławny sinolog *M. G. Pauthier*, jemu zawdzięczamy: *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*. Paris 1844, tudzież wydanie i opracowanie następujących pomników źródłowych: 1) *Ta-hio ou la Grande Etude* (jestto pierwsza z tak zwanych czterech ksiąg klasycznych), *trad. en français avec une version latine et le texte chinois en regard accompagné du Commentairc complet de Tchou-hi.* Paris 1837. 2) *Tao-te-king ou le Livre revéré de la Raison suprême et dc la vertu par Lao-tseu traduit en français et publié pour la première fois en Europe avec une version latine* etc. Paris 1838. 3) *Les livres sacrés de l'orient comprenant le Chou-king, les quatres livres moraux de Confucius et de ses disciples* etc. Paris 1840. 4) *Confucius et Mencius ou les quatres livres de philosophie morale et politique de la Chine.* Paris 1841. — Z innych prac francuskich zasługują jeszcze na uwagę: *Aug. Martin, La morale chez les Chinois.* Paris 1862, *Biot: Tcheou-li trad. pour la première fois du chinois.* Paris 1851, 2 vol. Także w dziele

O. *Zottoli: Cursus litteraturae sinicae*, znajdzie czytelnik nie jedną wiadomość filozofii chińskiej dotyczącą; również u *Hervet de St. Denis: La poësie chinoise* i *Escuriac de Lautrec La Chine.* Za przykładem Francuzów, zaczęli wkrótce także niemieccy i angielscy uczeni zwracać uwagę na umysłowość chińską. *H. I. Schmitt* i *Windischmann* przyłączyli się do Jezuitów i starali się dowieść, że w Chinach należy szukać pierwotnego objawienia prawd chrześciańskich [1]), przeciwnie znowu *Stuhr* i *Adolf Wuttke* odmawiali religii i filozofii chińskiej wznioślejszej treści [2]), żaden jednak z tych uczonych nie znał i nie opierał się w wywodach swoich na źródłach oryginalnych, wszyscy czerpali z drugiej tylko ręki, nie umieli nawet wyróżnić dokładnie pierwotnych pojęć ludowo-religijnych od poglądów późniejszych mędrców filozofów [3]). Także tłómaczenie ksiąg *Konfuciusza* przez *Schotta*, (wyszło w latach 1826-32) [4]), naukowych wymagań zadowolić nie może. Wydanie księgi *Yi-king* przez *I. Mohla*, opiera się na łacińskiem tłóma-

[1]) *H. I. Schmitt* ogłosił w roku 1834 w Landshut dzieło z nast. tytułem: *Die Ur-Offenbarung oder: Die grossen Lehren des Christenthums nachgewiesen in den Sagen und Urkunden der ältesten Völker vorzüglich in den kanonischen Büchern der Chinesen.* — *Hieronim Windischmann* rozwinął poglądy swoje w dziele: *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Thl. I. Die Grundlagen der Philosophie im Morgenlande.* Bonn 1827, I. Bd. I. Buch «*Sina*».

[2]) *Stuhr* wydał w Berlinie w roku 1835: «*Die chinesische Reichsreligion und die Systeme der indischen Philosophie in ihrem Verhältnisse zu Offenbarungslehren mit Rücksicht auf die Ansichten von Windischmann, Schmitt, Ritter.* Tenże sam: *Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orientes.* Berlin 1836. Prace *Adolfa Wuttke* są następujące: *Abhandlung über die Kosmogonie der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel.* Haag 1850. — *Geschichte des Heidenthums in Beziehung auf Religion, Wissen, Kunst, Sittlichkeit und Staatsleben.* Breslau 1853. T. II. Die Chinesen str. 1—216.

[3]) Por. *I. H. Plath*, Die Religion und der Cultus der Alten Chinesen (Abh. der k. b. Ak. der Wiss. I. Cl. IX. Bd. III. Abth. str. 735).

[4]) Werke des tschinesischen Weisen *Kong-fu-dsü* und seiner Schüler. Halle u. Berlin 1826-32.

czeniu *O. Regis*[1]). W Niemczech dopiero *I. H. Plath* i *Faber* zwrócili się do oryginałów chińskich, dokonali też prac posiadających trwałą wartość. Studya *Platha* pojawiły się w pamiętnikach bawarskiej Akademii umiejętności[2]); *Faber* zaś wydał szereg monografij, poświęconych najważniejszym z chińskich filozofów z epoki po *Konfuciuszu*[3]). Obecnie pracują z powodzeniem na tem polu *Jerzy von der Gabelentz*[4]) i *Wilhelm Grube*[5]). *Plaenckner* przetłómaczył dzieło *Lao-tsego*, w jego tłómaczeniu jednak zbyt wiele jest dowolności i fantazyi, zaś *Pfizmaier*

---

[1]) *Y-king* Antiquissimus Sinarum Liber quem ex Latina Interpretatione P. *Regis* aliorumque ex Soc. Jesu PP. ed. Julius Mohl 1839. Stuttgartiae et Tubingae.

[2]) Następujące są najważniejsze prace *Platha*, mające związek z filozofią: 1) *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen* (Abh. der philos.-philog. Cl. der k. b. Ak. der W. Bd. IX. Abth. 3. München 1863, str. 731—969. 2) *Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren*, część I. tamże, tom XI, 1868, str. 347—455, część II. tom XII. 1871, str. 1—84 i w tegoż tomu oddziale 3-cim, str. 1—97, część III. tom XIII. oddział 1-szy 1873, str. 149—246. 3) *Sämmtliche Aussprüche von Confucius und seinen Schülern systematisch geordnet nach Chinesischen Quellen*, tom XIII. oddz. 2-gi, 1874, str. 109—210.

[3]) *Ernest Faber:* 1) *Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrgang des chin. Philosophen Mencius.* Leipzig 1870. 2) *Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehren des Philosophen Micius zum ersten Male vollständig aus den Quellen dargelegt.* Elberfeld 1877. 3) *Der Naturalismus bei den alten Chinesen oder die sämtl. Werke des Philosophen Licius zum ersten Male vollst. übersezt und erklärt.* Elberfeld 1877. 4) *Ein noch unbekannter Philosoph der Chinesen Allg. Missionszeitschr.* 1881. Styczeń i Luty.

[4]) Następujące są najważniejsze prace *Gabelentza:* 1) *Thai-kih-thu des Tscheu-tsi Tafel des Urprinzipes mit Tchu-hi's commentare. Nach dem Stoh-pih-sing-li chinesisch mit mandschuischer und deutscher Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen herausg.* Dresden 1876. 2) *Zur chinesischen Philosophie.* Wissenschaftliche Beilage der Leipziger Zeitung 1880. Nr. 92—94.

[5]) *W. Grube: Ein Beitrag zur Kenntniss der chinesischen Philosophie: Tung-su des Čeu-Tsi mit Ču-hi's commentare. Nach dem sing-li, tsing-i chinesisch mit mandschuischer und deutscher Übersetzung und Anmerkungen.* Th. I, cap. I—VIII. Leipzig 1882.

ogłosił w wydawnictwach wiedeńskiej Akademii umiejętności, znaczną liczbę monografij z zakresu sinologii, między nimi znajdują się także niektóre, mające związek z dziejami chińskiej filozofii [1]). Pierwsze, ważniejsze publikacye angielskie pojawiły się również w początkach bieżącego stulecia, i tak: *I. Marshman* przetłómaczył dzieła *Konfuciusza* i wydał w Serampore, w roku 1809. *Dawid Collie* przetłómaczył t. z. cztery księgi klasyczne, (Malakka 1828). Największą jednak między angielskimi uczonymi sławę zjednał sobie *James Legge*, znakomity profesor języka i literatury chińskiej w Oksfordzie. Przebywał on w Chinach począwszy od roku 1839, przez długi szereg lat, i wyuczył się chińskiego języka tak jak nikt przed nim. Najważniejsze jego prace, o ile dotyczą filozofii chińskiej, są następujące: 1) *The chinese Classics* (klasycy chińscy), wielkie to dzieło w 7-miu tomach, które zaczęło wychodzić w Hong-kong i w Londynie w roku 1861, jest pierwszem prawdziwie umiejętnem i wszelkie najwybrydniejsze nawet naukowe wymagania zadowalniającem wydaniem oryginalnych tekstów, wraz z tłómaczeniem tychże. Nadto w tomie 1-szym znajduje się nadzwyczaj ważny rozdział wstępny o chińskich klasykach wogólności i o życiu i pismach *Konfuciusza.* W tomie 2-gim takiż sam rozdział o życiu i pismach *Menciusza.* — 2) *The sacred books of China. The texts of Confucianism, Part. II. The Yi-king*. Oksford 1882. Jestto pierwsze umiejętne obrobienie najstarszej i najważniejszej księgi, t. z. *Yi-king*, czyli księgi przemian. — 3) Opracował także *Legge* cały szereg monografij o chińskich filozofach dla «*Encyclopaedia Britannica*», wymienimy je wszystkie na właściwych miejscach. — Prace *Legge'go* są niewątpliwie najważniejsze ze

[1]) Z mnóstwa rozpraw *Pfizmaiera*, wymieniam tu dwie tylko dla przykładu: 1) *Die philosophischen Werke Chinas in dem Zeitalter der Thang.* Wien Gerold. 1879. 2) *Nachrichten von Gelehrten Chinas*, tamże.

wszystkich, możemy śmiało powiedzieć, iż one dopiero utorowały drogę do zrozumienia chińskiej filozofii.

W ostatnich latach ukazał się w Rocznikach Muzeum Guimet, szereg prac stojących w związku z naszym przedmiotem. Wymienimy na tem miejscu dwie najważniejsze, których autorem *P. L. F. Philastre:* 1) *Exégèse chinoise* (An. du M. G. tom I., str. 255—318), jest to tłómaczenie i rozbiór jednego z najstarszych tekstów chińskich «*Yin-fu-king*» należącego do literatury *Tao*. 2) *Le Yi-king ou livre de changement de la Dynastie de Tcheou*. (Roczników Muzeum Guimet tom VIII.). Obie te prace w wysokim stopniu przyczyniły się do wyjaśnienia gienezy i pierwszych początków chińskiej spekulacyi.

Jedyny do tego czasu przegląd całych dziejów chińskiej filozofii podał *Dr. Eitel* p. t.: «*Outlines of a history of chinese philosophy*» (Szkic dziejów chińskiej filozofii. Krótki ten zarys ukazał się w drugim tomie prac 3-go międzynarodowego kongresu oryentalistów. Petersburg, 1876, str. 3—14). Tego samego autora praca znajduje się także w 1-szym tomie Roczników Muz. Guimet, tłómaczona na francuski przez dyrektora Muzeum *Milloué*, p. t.: «*Principes de science naturelle en Chine*» (Zasady umiejętności przyrodniczej w Chinach). — Zajmujące i cenne nad filozofią chińską uwagi podaje także *Martin* w dziele: *The Chinese their education philosophy and letters*. London Trübner 1881. (Chińczycy, ich wychowanie, filozofia i nauki), tudzież znany dobrze w Europie wojskowy «*attaché*» przy ambasadzie chińskiej w Paryżu, pułkownik *Tcheng-ki-tong*, autor studyów ogłoszonych w «*Revue de deux mondes*» z roku 1884, p. t.: «*La Chine et le Chinois*» [1]).

Z przedstawienia naszego wynika, iż badania nad

---

[1]) Zob. R. d. d. M. zeszyty z 15 Maja, 1 Czerwca i 15 Czerwca 1884, str. 278—305, 596—622 i 820—855, szczególnie pierwszy artykuł p. t.: *Famille Religion et Philosophie* etc.

filozofią chińską należy uważać zaledwo za rozpoczęte. Dopiero najważniejsze źródła stały się dla nas przystępnemi, dzięki szczególnie pracom *Dra Legge* i *Philastre,* na ich podstawie możemy teraz nieco jaśniej wyrozumieć gienezę chińskiego na świat poglądu; znaczna zato część właściwej filozoficznej literatury jeszcze nietknięta. Co się tyczy prac monograficznych, to brak ich również jest wielki; dopiero niektórzy pierwszorzędni myśliciele doczekali się obrobienia, zaś wielu jest takich, o których uczony świat europejski prawie nic jeszcze nie wie [1]).

[1]) Dalsze bibliograficzne wskazówki znajdzie czytelnik w czasopiśmie «*Revue de l'histoire des Religions*» tom I-szy: Bulletin critique des Religions de la Chine, str. 346—356, tudzież w «*Bibliotheca orientalis*» układanej przez *Karola Friederici* od roku 1876—1883. W ostatnich latach wzrosła znacznie literatura dotycząca *Buddyzmu* w Chinach, ważniejsze prace wymienimy na właściwem miejscu.

II.

1. Człowiek i społeczeństwo w Chinach. — 2. Język i pismo chińskie. — 3. Pierwotne wyobrażenia religijne. — 4. Początki filozoficznych spekulacyj.

1. Chińczycy zamieszkują najbardziej na wschód wysuniętą część Azyi, oblaną od wschodu i południa falami największego z oceanów, a oddzieloną na zachodzie i północy od reszty azyatyckich krajów, nieprzebytym wałem niebotycznych gór i piaszczystych pustyń. Naród chiński należy obecnie do najliczniejszych na świecie, powstał zaś z pomieszania się i połączenia różnych plemion rasy mongolskiej, a jakkolwiek tworzy etnologiczną jedność, to przecież rozpada się na kilka oddzielnych grup językowych, nierozumiejących się zupełnie nawzajem. Sławny etnolog, prof. *Fryderyk Müller* w następujących kreśli nam słowach fizyczny typ Chińczyka: «Jest on wzrostu zwykle średniego, dobrze zbudowany, jednak słabiej od Europejczyka, a ze skłonnością do tycia. Twarz ma okrągłą i gładką, kość policzkową wydatną, nos mały i nieco wklęsły, oczy również małe, czarne, z powiekami cokolwiek ukośnie ściętemi, wargi mięsiste, włos gruby, gładki, czarny a błyszczący. Zarost brody słaby a zawsze czarny, kolor skóry żółtawy, z odcieniem brunatnym; kobiety zaś, które mało przebywają na powietrzu, mają cerę chorobliwo-białą, mężczyźni natomiast ciemniejszą; Chińczyk do

lat piętnastu miewa zwykle miłą powierzchowność, później staje się brzydkim» [1]). «Głównemi cechami duchowej natury Chińczyka są — jak pisze *Fryderyk Müller* — trzeźwość i spokój, z czem łączy się przeważny rozwój rozumu, a brak twórczej wyobraźni, jest on utylitarystą w najpełniejszem tego słowa znaczeniu. Pilny, umiarkowany, pracowity, trzeźwy, zawsze w jednakowem usposobieniu, zajmuje się Chińczyk przeważnie tem tylko, co życia praktycznego dotyczy, reszta mało go obchodzi» [2]). Nawet cuda i legiendy z epoki mitycznej, mają u Chińczyków odmienne zupełnie, niż u innych narodów cechy. Ich bohaterowie i półbogowie są, pomimo fantastycznych kształtów, pomimo nader słabej aureoli poezyi, jaka ich otacza, przedewszystkiem praktycznemi istotami, spełniającemi pewne użyteczne zadania; najwięcej zajmował ich postęp i dobrobyt materyalny. «Chińczycy — pisze *Juliusz David* we wstępie do tłómaczenia księgi *Szi* — starali się zawsze głównie o ustalenie stosunków społecznych i sposobów do życia, nie marzyli zaś nigdy o jakiemś awanturniczem dla swojej rasy przeznaczeniu. Ziemski los swój przyjmowali z prawdziwie mongolską równowagą ducha, a zamiast domagać się od niebios coraz to nowych łask, starali się zużytkować korzystnie to co posiadali. Chińczyk pracowity, umiarkowany, w ręcznej pracy wytrwały, nie posiada ani marzącego charakteru Semity, ani wybujałej wyobraźni Inda, ani surowej powagi Egipcyanina. Kość z kości matki ziemi, podziwia wprawdzie i wielbi niebo, ale nie trudzi się wcale, aby się doń zbliżyć. Książęta ich popierają rolnictwo, filozofowie wynoszą rozum, a poeci silą się na niewolnicze przedstawienie prawdy, ciesząc się głównie pokojem, a skarżąc na nieszczęścia wojny» [3]).

---

[1]) *Ethnogr. Theil der Nowarra Exped.* str. 156. *Allg. Ethnographie.* Wien 1873, str. 367.

[2]) Tamże str. 370.

[3]) *Bibliothèque orientale* II. str. 224.

Poezye chińskie, pomieszczone w księdze «*Szi*», oddają najlepiej usposobienie tego narodu. Przebija się w nich wszędzie rozsądek w poglądach, w sądach drobiazgowa sprawiedliwość, ścisła prawdomowność w obrazowaniu i przedstawianiu faktów, powaga w radości i w cierpieniu, umiarkowanie w pochwałach i naganach, a nawet w melancholijnych westchnieniach [1]). Przytem wszystkiem jest Chińczyk obdarzony dziwnym zmysłem do praktycznych wynalazków, oddzielony od innych narodów, nie przejąwszy nic od drugich, sam wynalazł mnóstwo rzeczy w praktycznem życiu bardzo pożytecznych. Natura jego grubo realistyczna i zmysłowa, z pewną przymieszką mongolskiej flegmy, a przy troskliwem od młodości wychowaniu, odznacza się zwykle miłem, towarzyskiem obejściem. Ale obok tej mongolskiej flegmy, objawia się u Chińczyka nieraz także pewna zmienność usposobień. Łagodny Chińczyk staje się często wobec niższego od siebie cudzoziemca dumnym i zuchwałym, zaś wobec przełożonych swoich jest płaszczącym się niewolnikiem; rozważny i sumienny aż do zbytku, jest nieraz chytrym i chciwym, w obrachowywaniu zysków, — zwykle bojaźliwy, narazi się w najniezgrabniejszy sposób na wielkie niebezpieczeństwo, zamiłowany w wygodach, zniesie spokojnie największy niedostatek, a z życiem pożegna się bez najmniejszego szemrania. Postępu nie lubi, wszelkich nowości obawia się, ideałem jego postępować drogą utartą, a ciągnąć jaknajwiększe z życia korzyści.

Zawiązek chińskiego państwa stanowiło plemię czarno-włose *Li-min*, liczące pierwotnie może koło stu rodzin [2]). Wyszło ono gdzieś z północno-zachodnich części Chin, z okolic gór *Kün-lün*, gdzie prawdopodobnie należy szu-

---

[1]) *Bibliothèque orientale* II. str. 225.

[2]) Por. *Plath*, *Über die Verfassung und Verwaltung Chinas unter den drei ersten Dynastien*. Abh. d. I. Cl. d. K. b. Ak. d. Wiss. X. Bd. II. Ab. str. 457.

kać pierwotnej ojczyzny wszystkich ludów rasy mongolskiej, dostawszy się zaś na południowy-wschód, rozpoczęło wśród nader pomyślnych warunków, cywilizacyjną pracę, obecnie już na tysiące lat obliczaną. Chińczycy nie byli jednak pierwszymi zajętego kraju mieszkańcami, zastali oni tam dawniejszych, pierwotnych mieszkańców, których nie tępili, nie obracali ich w niewolników, lecz z czasem zjednoczyli się z nimi zupełnie. Trudno to zaiste zbadać dzisiaj, w jaki sposób rozwinęły się pierwsze początki chińskiej cywilizacyi. Z ich podań mitycznych możnaby tyle tylko wywnioskować, że przy wrodzonych zdolnościach rasy, znalazłszy się w szczęśliwych jeograficznych warunkach, utworzyli pod kierunkiem wyższych umysłów państwo, w którem od najdawniejszych czasów z prawdziwie patryarchalną troskliwością, szczególniejszą zwrócono uwagę na najdrobniejsze szczegóły społecznej organizacyi. W czasach historycznych przedstawiają się nam Chiny od początku, jako państwo wybornie zorganizowane, jako naród miłujący pokój, a pragnący uchodzić wobec barbarzyńców za wzór porządnej społeczności. Najwybitniejszemi postaciami z epoki mitycznej, są *Fo-hsi*, *Szin-nung* i *Hoang-ti*, oni to mieli nauczyć naród rolnictwa, zaprowadzić społeczny porządek, religią itd. Jeszcze dzieje pierwszych dwóch dynastyj, tj. dynastyi *Hia* i *Szang*, są bardzo niepewne. Właściwa historya rozpoczyna się dopiero z dynastyą trzecią *Czeu* 1123—221. Co się zaś tyczy formy rządu, to posiadały Chiny przez przeciąg tysięcy lat, dwie tylko formy, tj. monarchią feudalną i monarchią absolutną, z biurokratyczno-demokratycznym zakrojem[1]). Początek feudalnej monarchii sięga w czasy mityczne, nie można bowiem zgodzić się z tymi, którzy utrzymują, że dopiero założyciel trzeciej dynastyi wprowadził system feudalny w miejsce dawnego patryarchalnego. Książąt lennych spotykamy już za pierwszej i drugiej dynastyi, wprawdzie zpoczątku przeważa wła-

[1]) Por. *Plath*, jak wyżej str. 454.

dza cesarska nad władzą lenników, za trzeciej jednak dynastyi feudalizm bierze górę i doprowadza władzę cesarską do upadku. Aż nareszcie książe *Thsin-Szi-Hoang-ti* w roku 221 przed Chrystusem, opanowywa całe Chiny, rozbija system feudalny i zakłada absolutną monarchią, która trwa do dni naszych. Ale pomimo upadku dawnej formy rządu, pozostał przecież duch dawnej społecznej organizacyi, ten przetrwał wieki całe i wycisnął na chińskiej cywilizacyi owo piętno, które ją od wszystkich innych tak wybitnie wyróżnia. Na czemże ono polega? Oto na niewolniczem, prawie bałwochwalczem poszanowaniu wszystkiego, co przeszłość przekazała i na dwóch głównych stosunkach, tj. rodziny do ojca i narodu do cesarza.

Władza ojcowska była w Chinach zawsze najwyższą otoczona powagą. Posłuszeństwo dla woli ojca, musiały posuwać dzieci aż do zupełnego zaparcia się własnej osobistości. Wiek odgrywał w życiu rolę tak ważną, iż urzędnik mógł dopiero skończywszy lat 40, uzyskać jakieś wyższe urzędowe stanowisko. Czem ojciec dla rodziny, tem cesarz dla narodu: jego głową, arcykapłanem, nauczycielem; uwagę swoję powinien mieć zwróconą na najdrobniejsze szczegóły, rządzi zaś za pośrednictwem hierarchii urzędników. Stanowisko urzędnika było w Chinach zawsze w wielkiem poszanowaniu, a ponieważ wszystkie urzędowe sprawy były załatwiane piśmiennie, każdy zatem urzędnik musiał posiadać pewne naukowo-literackie wykształcenie; wynikła ztąd konieczna potrzeba zakładania licznych szkół, celem kształcenia przyszłych urzędników. Najwyżsi urzędnicy mieli prawo i obowiązek robienia panującemu przedstawień w razie, jeżeli gwałt prawu zadawał; jeżeli panujący nie usłuchał, urzędnik powinien był urząd swój złożyć [1]). Cesarz jakkolwiek nie był nigdy odpowiedzialnym, obowiązany był jednak dbać o opinią narodu, gdyż «niebo» — jak powiada chiński mędrzec — «samo nie mówi,

[1]) *Plath*, str. 473.

tylko przez usta narodu», tj. daje przez ludzi wolę swoję do poznania [1]). Przedewszystkiem było obowiązkiem cesarza, trzymać się jaknajwierniej przepisów mądrych przodków, w przeciwnym razie, naród miał prawo nawet do rewolucyi. Mógł jednak cesarz wprowadzać także pewne zmiany; *Konfuciusz* uczy: «Tylko cesarz ma prawo ustanawiać prawa i zwyczaje, oznaczać miary i poprawiać pismo. Jeżeli jednak siedzi na tronie panujący, który nie jest dosyć cnotliwym, ten niechaj nie waży się cokolwiek zmieniać; kto zaś posiada cnotę, ale nie siedzi na tronie, temu także nie wolno jest zmieniać cokolwiek [2]). Zadaniem rządu było dobro ogółu, a więc najpierwiej wyżywienie narodu, a następnie oświecenie go. *Wen-wang* jeden z najmędrszych cesarzów z trzeciej dynastyi, zaleca swoim urzędnikom i lennikom troskę o sieroty, o wdowy, o młode dziewczęta, każe im myśleć, aby każdy poddany miał to, co mu do życia niezbędne, aby pola były dobrze uprawione, kanały i rowy kopane, granice posiadłości należycie oznaczone, domy dobrze budowane i pięknie ozdobione, kary zaś jaknajrzadziej zastosowywane [3]).

Co się tyczy właściwych stosunków prawnych, to nie posiadali Chińczycy żadnej objawionej księgi praw, gdyż prawo uważali jako wskazane w porządku naturalnym. Za największą zbrodnię uchodziło nieszanowanie węzłów rodzinnych, brak czci dla starszych, dla przełożonych i dla przeszłości. W *Szu-king* czytamy: że kto kradnie, oszukuje, morduje, przywłaszcza sobie cudzy majątek, kto nie bojąc się śmierci, przed żadną nie cofa się zbrodnią, jest z pewnością godny obrzydzenia, ale o wiele gorszym jest ten, kto starszych nie szanuje, a w rodzinach niezgodę zasiewa [4]). Stan prawny miał być najświetniejszym w po-

[1]) *Plath*, jak wyżej str. 470.

[2]) *Confucius Czung-jung* Cap. 28. *Plath* 476.

[3]) *Plath*, jak wyżej str. 477.

[4]) *Szu-king*, rozdział IV, 9, §. 15, por. *Plath*, *Gesetz und Recht im alten China*, str. 741. (Abh. der b. Ak. d. W. X. Bd. 3 Abth.).

cząstkach trzeciej dynastyi, czasy późniejsze, o których dokładniejsze mamy wiadomości, są już czasami upadku i nieporządków. «Do spisywania praw — powiada filozof chiński — zabrano się dopiero wówczas, gdy zaczęto o nich zapominać, gdy cnoty zwyczajem uświęcone chwiać się zaczęły».

---

2. Już w bardzo odległej starożytności istniał w Chinach pewnego rodzaju ruch naukowy i literacki. Nie można go oczywiście porównywać z naszym europejskim naukowym ruchem, należy jednak przyznać, iż pod względem praktycznych doświadczeń i wynalazków, Chińczycy bardzo wysoko stanęli. Najlepszym tego dowodem jest ich astronomia. «Już cesarz *Jao* — pisze *Szu-king* — polecił ministrom swoim najwyższe niebo czcić i jaknajdokładniej badać prawa ruchu gwiazd, słońca i księżyca, ludowi zaś zwiastować pory roku na podstawie ułożonego kalendarza». Umysłowość jednak chińska stanąwszy bardzo wcześnie na wysokim stopniu rozwoju, nie posunęła się ani na krok poza pewne granice, głównych zaś przyczyn tego zastoju należy szukać we właściwościach chińskiej mowy i pisma.

Mowa chińska stoi najniżej pomiędzy wszystkimi mowami narodów cywilizowanych, nie doszła bowiem nawet do wytworzenia słów. Mamy tu do czynienia z samymi tylko pierwiastkami, nie posiada ona słów pochodnych, nie odróżnia części mowy, nie zna żadnych form na oznaczenie gramatycznych stosunków. Siłę przyciągającą równoważy wszędzie siła odpychająca, skutkiem czego każdy pierwiastek w zupełnem pozostaje odosobnieniu. Liczba zaś tych pierwiastków jest stosunkowo bardzo małą: w języku uczonych niema ich więcej nad 500. Zbywa przeto chińskiej mowie na wszelkiem gramatycznem ograniczaniu znaczenia, wszystko polega na czysto mechanicznem łączeniu jednego pierwiastku z drugim. Dlatego

też w budowie zdania niema tu najmniejszej swobody, porządek pierwiastków musi być zawsze ten sam, każde zaś przestawienie zmienia najzupełniej znaczenie zdania. Ponieważ jednak owe 500 pojedyńczych rdzeni nawet dla codziennych potrzeb wystarczyć nie mogło, powstały przeto grupy i kombinacye urabiane sposobem czysto mechanicznym, przyczem odwieczny zwyczaj rozstrzygał o znaczeniu każdej takiej grupy, i tak np. «niezgadzać się» znaczy pochińsku: «ja na wschód, ty na zachód», *ni-tang-wo-si;* «gawędzić» znaczy: «ty pytać, ja odpowiadać», *ni-wen-wo-ta.* «Ciężar» znaczy: «lekki-ciężki», *khing-czang;* «odległość»: «daleko-blisko», *iwan-kin.* Tato zasada następstwa i porządku pierwiastków po sobie, wystarczyła, aby dojść do zupełnej w mowie jasności i zadowolić wszystkie najwyższe wymagania myśli. Tego rodzaju mowa musiała oczywiście wywrzeć przeważny wpływ na cały umysłowy rozwój narodu. Obciążając bowiem pamięć niezmierną ilością grup zgłoskowych, utrudniała należyte wyuczenie się języka. Ponieważ zaś porządek i następstwo tych grup stoi w najściślejszym związku ze znaczeniem każdej z nich, myśl zatem zmuszoną jest do poruszania się zawsze w jednakowych stałych, a ściśle określonych granicach. Dla żywego obrazowania, dla wyobraźni, dla delikatniejszych odmian i odcieni myśli, żadnego niema tu pola. Dodajmy do tego, że pismo chińskie jest obrazowem, każdy pierwiastek, każda grupa osobny posiada znak i to nie raz bardzo nawet złożony, wyuczenie się więc czytania i pisania zabiera Chińczykowi tyle czasu, iż o samodzielnej a twórczej pracy nawet pomyśleć nie jest w stanie.

---

3. Istnieją obecnie w Chinach trzy główne religie, tj. religia *Buddy* czyli *Fo,* religia *Tao* i religia uczonych *Jü-kiao*, żadna z nich jednak nie jest pierwotną wiarą chińskiego ludu. *Buddyzm* rozszerzył się z Indyj dopiero w początkach ery chrześciańskiej, religia *Tao* zawdzięcza

początek swój *Lao-tse'mu* i na jego filozoficznym opiera się systemie, podstawą zaś religii uczonych są także późniejsze filozoficzne systemy. Chcąc więc poznać religią pierwotną, tj. taką, jaką wyznawał naród za panowania pierwszych trzech dynastyj, a która posłużyła za punkt wyjścia dla filozoficznych spekulacyj, nie można trzymać się żadnego z obecnie istniejących religijnych systemów. Błędy pierwszych jezuickich misyonarzy i *Windischmanna*, wprowadzających wiarę chińską w związek z wyobrażeniami żydowskimi i chrześciańskimi, dalej błędy takiego *de Guignes*, szukającego początków chińskiej religii w Egipcie, — *Jones'a* wreszcie, który ją z Indyj wyprowadzał, pochodziły właśnie ztąd, iż każdy z nich brał obecnie istniejące systemy za pierwotne. Inną zatem należy tu obrać metodę: Wypada z najstarszych pomników piśmiennych wydobyć wiadomości dotyczące wiary ludu i skontrolować je przez porównanie z utrzymującymi się jeszcze obecnie wśród chińskiego narodu tradycyami, przesądami i zwyczajami, tudzież przez porównanie z wiarą innych ludów mongolskich. Otóż prace *Bandzarowa* o szamanizmie u Mongołów [1]) z jednej, a prace *A. Castrena* o fińskiej mitologii [2]) z drugiej strony, podają nam możność dokładniejszego wniknięcia w istotę pierwotnej chińskiej religii, która, jak się ze wszystkiego okazuje, stoi w najściślejszym historycznym związku z mongolskim tak zwanym Szamaniznem, rozszerzonym w całej północnej i środkowej Azyi. — Cała natura przedstawiała się pierwotnym Chińczykom, jako zaludniona niezmierną mnogością duchów, pojętych wiernie na obraz i podobieństwo człowieka. Dzielili oni te duchy na trzy główne klasy, tj. na duchy niebieskie *(Thian)*, ziemskie *(Ti)* i ludzkie *(Jin)*. Do najważniejszych duchów niebieskich należały: słońce *(Ji)*, księżyc *(Juei)*, gwiazdy i planety *(Sing)*, tudzież znaki

[1]) Черная вѣра или шаманство у Монголовъ. Kazań 1846.

[2]) *Vorlesungen über die finnische Mythologie.* Petersburg 1853.

niebieskie *(Czin)*. Główne duchy ziemskie są: duchy gór, lasów, pagórków, dolin, mórz, strumieni, źródeł i studni. Oprócz tego, przypuszczano jeszcze istnienie osobnych duchów opiekuńczych rolnictwa, państwa całego, księstw, miast, wsi i t. d. Do trzeciej kategoryi należą duchy ludzkie, tj. duchy zmarłych przodków. Tak więc pierwotna religia chińska była poprostu wiarą w duchy «*animizmem*», z którym łączył się ściśle *szamanizm*, tj. sztuka zaklinania duchów i robienia ich zależnymi od człowieka, a to w celach pożytecznych lub szkodliwych. Wogólności pod pojęciem ducha, przedstawiał sobie Chińczyk i przedstawia dzisiaj jeszcze wszystko, co jest tajemnicze, ukryte, niezbadane, a co jakby jakaś niewidoma, osobista siła tkwi we wszystkiem [1]). Duchy te nie są pozbawione ciała, lecz przedstawiają się jakby wcielone we wszystkie rzeczy [2]). Przypuszczano zawsze obecność ich przy ofiarach, wówczas duchy niebieskie zstępują z nieba, ziemskie wychodzą z ziemi, nie raz pojawiają się w postaci różnych zwierząt, można je zaś najłatwiej zwabić zapomocą muzyki. Według *Czeu-li*, jedna zmiana melodyi wystarcza, aby ściągnąć na ziemię duchy skrzydlate, dwóch zmian melodyi potrzeba, aby wejść w stosunek z duchami gór i lasów, aż sześciu, aby pozyskać sobie duchy niebieskie [3]). Duchom tym przypisywano wogólności wiedzę i żywy udział w ludzkich sprawach, przypuszczano zaś także istnienie duchów złych i dla człowieka szkodliwych [4]). Łatwo pojąć, że w takich warunkach musiało zaklinanie duchów nadzwyczaj ważną odgrywać rolę, osobami zaś najbardziej w Chinach poważanymi byli zawsze wróżbiarze,

[1]) Czytamy w *Yi-king*, że «duchem nazywa się wszystko co jest subtelne i delikatne w rzeczach. — Co jest niezgruntowanem i niedającem się wyczerpać w *In* i w *Jang*, nazywa się duchem». *Hi-tseu* IV. 8.

[2]) *Plath*, *Die Religion und der Cultus der alten Chinesen*. Abh. d. b. Ak. d. W. IX. str. 776.

[3]) Tamże, str. 777.

[4]) Tamże, str. 782.

czarownicy, czarnoksiężnicy, przypisywano im bowiem szczególniejszą moc i władzę nad duchami. Stanu jednakże kapłańskiego w ściślejszem tego słowa znaczeniu, w Chinach nigdy nie było. Ale pomimo tego rodzaju wiary w duchy, brak żywszej u Chińczyków wyobraźni sprawił, iż tak duchy niebieskie, jak i ziemskie nie uzyskały nigdy wyrazistszych cech i przedstawiały się ludowi zawsze blado, niejasno, tajemniczo. To też bardzo już wcześnie przeważył w religii chińskiej inny pierwiastek, tj. cześć oddawana duchom zmarłych przodków. Powody tego są następujące: U Chińczyków, podobnie jak u wszystkich ludów rasy mongolskiej, była władza ojcowska w rodzinie najwyższą, była władzą niczem nieograniczoną, a urokiem świętości otoczoną; ojciec, jako głowa rodziny, jako jej patryarcha był zarazem kapłanem, posłuszeństwo zaś i cześć dla niego sięgały poza grób. Bo przecież duch umierającego ojca żyć nie przestaje, on przebywa w otoczeniu żyjących i może stać się dla rodziny użytecznym lub szkodliwym. Zmarły przodek nie przestaje opiekować się swoimi najbliższymi, naczelnik zaś całego rodu lub plemienia, może i po śmierci swoich wspomagać, a szkodzić nieprzyjaciołom [1]). Otóż ta bardzo zrozumiała cześć dla przodków, rozpowszechniona także u Finnów, występuje w religii chińskiej na pierwszy plan. Przyczyn zaś tego należy szukać nietylko w pierwotnej, ściśle patryarchalnej organizacyi społecznej, nietylko w braku wszelkiego do mitologii zmysłu, ale także i w tym historycznym fakcie, iż Chińczycy stanęli bardzo wcześnie pod przewodem naczelników wyższym obdarzonych umysłem, na wysokim stopniu kultury. Naczelnicy ci byli rzeczywistymi historycznymi postaciami, żyli niegdyś i wiele dobrego zdziałali. Podczas, gdy więc duchom przyrody zbywało na wyrazistych rysach, to przeciwnie, duchy wielkich przodków musiały we wdzięcznej pamięci ludu w tem żywszych przedsta-

[1]) Por. *E. B. Tylor*, «*Die Anfänge der Cultur*» II. str. 113.

wiać się barwach, im większą Chińczyk do materyalnego postępu przywiązywał wagę, im bardziej cenił sobie praktyczne dla życia korzyści. Z czasem więc cześć przodków zmienia się w kult dawnych królów, mędrców, wogóle tych dobrodziejów społeczeństwa, którzy ważne porobili wynalazki i t. d. Powoli zaczęto ich nawet stawiać na czele pewnych działów przyrody i duchy przyrody zastępować ludzkimi [1]). Dalszym takiego stanu rzeczy następstwem, była bałwochwalcza cześć dla wszystkiego, co od owych wielkich pochodziło przodków, niewolnicze przywiązanie do przeszłości i tradycyi. «Chińczyk — jak powiada *Tylor* — tarzając się w prochu przed pamiątkowymi tablicami swoich przodków, zapewne nie zdaje sobie z tego sprawy, iż dostarcza ludzkości dowodów, jak wielką w dziejach może stać się potęgą dziecięce posłuszeństwo, ono bowiem przeszkadzając odstępowaniu od urządzeń ojców, wstrzymuje przez to samo i uniemożliwia wszelki postęp kultury» [2]). Taką była pierwotna chińskiego ludu religia, cechuje ją brak dogmatyki i mitologii, tudzież brak kapłańskiego stanu, następnie wiara w zapełniające cały świat duchy i w życie ludzkiego ducha po śmierci przebywającego w otoczeniu żywych, z czego wywiązała się bałwochwalcza cześć dla przeszłości. Dodajmy do tego jeszcze kilka słów o wróżbiarstwie, a będziemy mieli całość tych wszystkich czynników, których znajomość wydaje się nam niezbędną do zrozumienia tak gienezy, jak i ogólnego charakteru filozoficznych w Chinach spekulacyj.

Gdziekolwiek podstawą religii ludowej jest wiara w duchy i zaklinanie duchów, czyli szamanizm, tam kwitnie także wszelkiego rodzaju przepowiadanie i wróżenie, człowiek radby, za pośrednictwem tych duchów, wybadać przyszłość i takową albo jaknajlepiej na swoję korzyść wyzyskać, albo złego przynajmniej uniknąć. W Chinach

---

[1]) *Plath* IX., str. 813.

[2]) *Tylor*, *Die Anfänge der Cultur*, II, str. 117.

jest wróżbiarstwo do tego stopnia rozpowszechnione, iż istnieją osobni państwowi wróżbici, rząd zaś żadnej ważniejszej nie przedsięweźmie czynności, nie zasięgnąwszy pierwiej ich rady. Istniało tam od wieków kilka sposobów wybadywania przyszłości. Najważniejszem było już w starożytności wróżenie z tarczy żółwia i z liści rośliny *Szi* (Achillea millefolium), oba te sposoby stoją w bliskim związku z pierwszymi na polu filozofii krokami.

---

4. Żródłem, z którego czerpiemy wiadomości o najstarszych w Chinach spekulacyach, są tak zwane księgi klasyczne, czyli «*King*» [1]). Ksiąg tych jest razem pięć: *Yi-king* czyli księga przemian, *Szu-king* czyli księga historyi, *Szi-king* księga pieśni, *Li-ki* księga rytuału i obyczajów, wreszcie *Czun-tseu* kronika od roku 721—480 przed Chr., nie uchodzą zaś one wcale za objawione, co do ich początku, istnieje przekonanie, że pochodzą z odległej starożytności, a będąc dziełem wielkich przodków, zostały ostatecznie przez *Konfuciusza* uporządkowane. Najstarszą i najważniejszą z tych pięciu ksiąg jest niewątpliwie *Yi-king*, zawiera ona najdalej w przeszłość sięgające tradycye, i jest zarazem podstawą całego chińskiego na świat poglądu, w niej też należy szukać pierwszych śladów filozofii. Drugim najstarszym źródłem jest z księgi historyi (*Szu-king*) rozdział noszący napis «wielki plan». Oprócz tego, znajdujemy jeszcze w księdze pieśni niektóre ustępy, rzucające światło na pierwotne zapatrywania Chińczyków. Zapoznajmyż się najpierwiej w krótkości tak z ogólnym charakterem księgi *Yi*, jakoteż z jej najstarszą filozoficzną treścią [2]); księga przemian składa się z dwóch

---

[1]) Wyraz «*King*» oznacza osnowę tkaniny; w zastosowaniu do literackich produkcyj, odpowiada łacińskiemu wyrazowi «*textus*» tudzież indyjskiemu «*śutra*».

[2]) Posiadamy obecnie trzy wydania i tłómaczenia księgi *Yi* na języki europejskie. Pierwszem jest tłom. O. *Regis*, wydane przez *Mohla* 1834, por.

głównych części, w tej zaś formie, w jakiej nas doszła, jest dziełem kilku ludzi, w różnych żyjących epokach. Podstawą całości są tabele z kombinacyami czarnych i białych kółek (● ○), tudzież dwóch kresek, jednej ciągłej (——), drugiej przerwanej (— —). W jakim stosunku stoją tabele z kombinacyami kółek do tabeli, z kombinacyami kresek, to trudno jest dzisiaj dokładnie wyjaśnić, zdaje się jednak, że tabele z kółkami są starsze, a tabele z kreskami późniejsze; te ostatnie jednak odgrywają w księdze *Yi* główną rolę, do nich bowiem odnosi się tak dwojaki tekst, jeden dawniejszy, drugi później dodany, jakoteż wszystkie komentarze należące w części do epoki *Konfuciusza*, w części zaś do nowszych już czasów. Tabele z kombinacyami czarnych i białych kółek, przypisuje tradycya chińska pierwszemu założycielowi państwa, mitycznemu cesarzowi *Fo-hsi*, który miał je wyczytać na tarczy olbrzymiego żółwia. Tenże sam uważany jest powszechnie za autora pierwszych kombinacyj kresek, których początek tradycya w następujący przedstawia sposób: «*Fo-hsi* najpierwiej podziwiał niebo, spuściwszy następnie oczy ku ziemi, zastanawiał się nad jej właściwościami, a biorąc pod uwagę postać ptaków i produkcye ziemi, charakter ciała ludzkiego i charakter innych istot i rzeczy zewnętrznych, zaczął kreślić ośm «*kua*» (czyli figur składających się każda z trzech kresek), a to w celu wyrażenia tak kierowniczej myśli, jak i wszelkich rozumnych działań przyrody, tudzież w celu uklasyfikowania wszystkich jakości w mnóstwie rzeczy» [1]). W taki sposób miały powstać owe ośm trigramów, służących zarazem do symbolicznego oznaczania ośmiu głównych pier-

---

str. 223; drugiem tłóm. *James Legge*, wyszło w zbiorze ksiąg świętych Wschodu, Oksford 1882; trzeciem tłóm. *Philastre*, którego pierwsza część wyszła w roku 1885, jako ósmy tom Roczników muzeum Guimet. Przedstawienie nasze opiera się na obu ostatnich wydaniach, gdyż one dopiero uczyniły księgę *Yi* przystępną i odsłoniły właściwe jej znaczenie.

[1]) Por. *James Legge*, «*The Yi-king*», str. 11, także *Philastre*, *Yi-king*, str. 4.

wiastków, a to w następującym porządku: Trzy kreski ciągłe ☰ oznaczały niebo, słońce, światło; trzy kreski przerywane ☷ ziemię, między tymi dwiema ostatecznościami zaś mieściło się sześć pierwiastków pochodnych, jako to: ☲ ogień, ☵ woda, ☱ powietrze, ☶ grzmot, ☴ chmury, ☳ góry. Te same ośm figur służyły również do oznaczania ośmiu stron świata, ośmiu pór roku, dalej ośmiu głównych zwierząt, posiadających pewne moralne przymioty i t. d. Miały więc być te trygramy wyrazem wszelkich przemian, wynikających z łączenia się i ze stopniowych modyfikacyj pierwiastków, ztąd nazwa księgi przemian: «*Yi-king*». Jednakże w tekscie tej księgi nie spotykamy się wcale z *trygramami*, lecz z *heksagramami*, tj. z kombinacyami sześciu kresek, a tylko tradycya i komentarze pouczają nas, iż te *heksagramy* miały powstać z połączenia owych ośmiu pierwotnych *trygramów* po dwa w jeden, tak, że skombinowane wszystkie między sobą, dały 64 *heksagramów*. Niemi to zajmuje się księga *Yi*, każdy heksagram jest tu przedmiotem osobnego rozdziału, do każdego bowiem dodane są odpowiedne objaśnienia. Zaraz na wstępie czytamy w komentarzu, którego autorem jest *Czeng-tse*, co następuje: «W odległej starożytności zaczął człowiek święty kreślić ośm «*kua*», w ten «sposób uzupełniła się rozumna droga, prowadząca do poznania trzech działających przyczyn (tj. nieba, ziemi i człowieka, stosownie do trzech kategoryj duchów). Podstawy «tej użył on następnie do kombinacyi ośmiu pojedyńczych «*kua*», po dwa kładąc jedno na drugiem, a to w celu «objęcia wszystkich modyfikacyj całego świata, i tak «uzyskał *kua* doskonałe o sześciu kreskach» [1]). Komentarz więc przypisuje autorstwo heksagramów temuż samemu mitycznemu cesarzowi *Fo-hsi*. W tej mierze jednak historya innego jest zdania: zapisała ona, iż dopiero *Wen-wang*, założyciel trzeciej dynastyi, powiększył liczbę kom-

[1]) *Philastre*, *Yi-king*, str. 13.

binacyj z ośmiu na sześćdziesiąt cztery, on również do każdego z heksagramów miał dodać pierwszy tekst.

Wen-wang był pierwotnie panującym w księstwie *Czeu*, gdzie objął panowanie w roku 1185 przed Chr., i z powodu cnót, mądrości i sprawiedliwości, do wielkiej doszedł sławy. Było to dostatecznym powodem, aby rozbudzić podejrzliwość ostatniego cesarza z dynastyi *Szang*, okrutnego *Szau*, który kazał księcia *Wen* wtrącić do więzienia i zagroził mu śmiercią. Otóż książe *Wen* siedząc w więzieniu w *Yu-li*, zajął się kombinowaniem i ułożeniem owych 64 *heksagramów*, do każdego zaś dodał krótkie zdanie, mające wyrażać myśl w każdej figurze zawartą. Cóż mogło go do tej pracy zachęcić? Wiadomo nam, że owe *trygramy*, o których poprzednio była mowa, służyły od wieków do wróżenia. Książe *Wen* musiał być z praktykami wróżbiarskimi wybornie obeznany, zaczął więc kombinować i łączyć trygramy między sobą, przypisując każdemu pewne głębsze mistyczne i symboliczne znaczenie. Mówiły mu one o jakościach różnych naturalnych przedmiotów, o podstawach ludzkiego społeczeństwa, o zasadach sztuki rządzenia; każdą figurę oznaczył wyrazem odpowiadającym najlepiej idei, jaką sobie w niej upatrzył i dodał do tego wskazówki na przyszłość i przestrogi. Była to więc poprostu próba ujęcia praktyk wróżbiarskich w pewien rozumowy system [1]). Dzieło ojca prowadził dalej jego syn *Tan*, znany także pod nazwą «*Czeu-kong*».

Tan był wielkim prawodawcą, patryotą, filozofem; odziedziczywszy w spuściźnie owe heksagramy, zapragnął dla każdej linii zosobna uczynić to, co ojciec uczynił dla całych figur. Każda więc linia staje się dla niego jak gdyby czemś żyjącem, staje się symbolicznym wyrazem pewnych zjawisk w przyrodzie, tudzież różnych nagromadzonych w życiu doświadczeń: w ten sposób powstał drugi

---

[1]) Por. *J. Legge* «*The Yi-king*» str. 21.

rodzaj tekstów, bardziej od poprzedniego szczegółowych [1]). Są one po największej części bardzo zawiłe i nie jasne, nieraz dziecinnie naiwne; można jednak spotkać między niemi także piękne zdania treści moralnej. Aby dać czytelnikom niejakie wyobrażenie o rodzaju tych tekstów a zarazem o treści księgi *Yi* przytoczę następujący przykład: Pierwszy heksagram, którym się księga *Yi* zajmuje, noszący nazwę *khien*, składa się z sześciu kresek ciągłych ䷀; powstał on z podwojenia pierwszego *kua* i jest symbolem nieba, jako najwyższej doskonałości. Otóż cesarz *Wen-Wang* dodał do niego następujące wyjaśnienie: *pierwotna przyczyna, wolność, korzyść, skończona doskonałość* [2]). Są to wszystko, jak łatwo dostrzec, przymioty nieba. Późniejsi objaśniacze dodają, iż *Wen-wang* chciał w słowach powyższych przedstawić także obraz wzorowego panującego, gdyż te same przymioty, które posiada niebo, powinien posiadać także dobry panujący. Sentencyą ojca uzupełnił znowu książe *Czeu-kong* następującymi wyjaśnieniami, dotyczącymi każdej z owych sześciu kresek zosobna; i tak, do kreski pierwszej, licząc od dołu, dopisał: «*Smok ukryty, nie działać*», do kreski drugiej: «*smok ukazuje się na ryżowem polu, korzyść z widoku wielkiego męża*». Do kreski trzeciej: «*działalność człowieka wyższego trwa dzień cały, jeszcze wieczorem jest pełen zajęcia. Niebezpieczeństwo bez winy*». Do kreski czwartej: «*za każdym razem (smok) przechodzi przepaść. Nie ma winy*». Do kreski piątej: «*smok wznosi się ku niebu, korzyść z widoku wielkiego męża*». Do szóstej wreszcie: «*smok wzniósł się najwyżej, następstwem żal*». Cóż znaczą te formułki, napozór dwuznaczne i jakgdyby niemające z sobą związku? — Posłuchajmy wyjaśnienia: Smok jest symbolicznym wyrazem wszelkiej doskonałości a wszczególe słońca, tudzież człowieka wyższego, mądrego. Otóż

---

[1]) *J. Legge*, „*The Yi-king*", str. 22, wszystkich tekstów razem jest 386.

[2]) *Philastre Yi-king*, str. 13 i dalsze.

kreska pierwsza od dołu, oznacza słońce, które jeszcze nie zeszło, doskonałość w zarodzie nierozwiniętą jeszcze, także człowieka wyższego w niekorzystnem znajdującego się jeszcze położeniu: wynika więc z tego wskazówka, że chwila do działania jeszcze nie nadeszła. Ze wskazówki tej należy korzystać, jeżeli kombinując heksagramy w celach wróżbiarskich, na tę właśnie natrafi się kreskę. — Druga kreska oznacza słońce wschodzące nad ryżowymi polami, dalej człowieka wyższego, jeszcze nisko położonego, ale zaczynającego już działać, dodana zaś wskazówka wróżbiarska powiada, że ktokolwiek posiada przymioty smoka już widocznego, dla tego wyniknie korzyść z widoku wielkiego człowieka. — Kreska trzecia oznacza słońce ku południowi wzniesione, wyższego człowieka w pełni działania i t. d.[1]). Mamy tu więc dziwną mieszaninę refleksyj nad przyrodą, nad życiem ludzkiem — w połączeniu z różnymi wróżbiarskimi i kabalistycznymi wskazówkami. Wogóle zaś o wszystkich tych tekstach możemy powiedzieć, iż widoczne w nich pewnego rodzaju dualistyczne pojęcie świata, czego dowodzą najlepiej owe dwie kreski, jedna ciągła, druga przerwana, będące podstawą wszystkich kombinacyj. Kreska ciągła była symbolem wszystkiego, co doskonałe, czynne, męskie, a zatem słońca, światła, wszelkiego ruchu, siły i t. p. Kreska przerwana wyrażała wszelką niedoskonałość, bierność, a więc wszelką żeńskość, słabość, ciemność. Tak samo zaś jak *trygramy* a następnie *heksagramy* powstały z kombinacyj owych dwóch kresek, tak też wszystko na świecie powstaje z połączenia się sprzecznych pierwiastków, a ginie skutkiem rozłączania się tychże. Znając pierwotne religijne wyobrażenia Chińczyków, nietrudno przyjdzie nam pojąć, na jakiej drodze doszli oni do tego dualizmu. Jak wiemy, wyróżniali oni trzy główne kategorye duchów, t. j. duchy niebieskie, ziemskie i ludzkie. Główne przeciwieństwo stanowiły duchy nie-

[1]) Por. *Philastre*, *Yi-king*, str. 25—35 i dalsze.

bieskie i ziemskie, wynikło ztąd uznanie dwóch odrębnych obok człowieka istniejących porządków, dwóch zakresów bytu, tj. niebieskiego i ziemskiego. Przeciwieństwu nieba i ziemi odpowiadały pewne w całym świecie rozszerzone przeciwieństwa czynności i bierności, siły męskiej i żeńskiej, doskonałej i niedoskonałej. Ponieważ zaś niebo wraz z światłem występowało zawsze jako siła czynna, a ziemia jako czynnik przyjmujący, wydający owoce pod wpływem dobroczynnego światła i ciepła, niebo przeto uznane zostało za najdoskonalszy wyraz siły czynnej męskiej, a ziemia siły biernej żeńskiej. Podczas gdy więc ludowa religia wierzyła w dwa główne rodzaje duchów w przyrodzie, — podniosły się już pierwsze spekulacye do pojęcia dwóch głównych pierwiastków. W jakiż sposób najstarsi myśliciele, np. taki *Wen-wang* lub *Czeu-kong*, wyobrażali sobie to niebo lub ziemię? Na to pytanie możemy odpowiedzieć, iż pod wpływem animistycznych poglądów wyobrażali je sobie prawdopodobnie jako istoty żyjące, jako duchy najwyższej kategoryi; chodziło im zaś o to, aby zbadać zakryte drogi działania tych najwyższych duchów, i w ten sposób przyszłość odsłonić. Takie były początki chińskiej filozofii: należy je odnieść do czasów, w których druga dynastya upadła, a trzecia miała przyjść do rządów. Prawdziwości rozwiniętych tu naszych zapatrywań dowodzi także drugi jeszcze bardzo starożytny zabytek chińskiej spekulacyi, tak zwany «*Wielki plan*», czyli «wzniosła nauka», stanowiąca czwartą księgę piątej części *Szu-king* [1]). Jestto również próba objęcia całości świata i przedstawienia różnych klas bytu w pewnym systematycznym porządku, a w połączeniu z moralno-politycznymi uwagami. Ten «*wielki plan*» miał otrzymać książe *Czhi-tseu* od cesarza *Yii*, a pomimo, że sam nale-

[1]) „*Wielki plan*" przetłómaczony na język angielski wraz z tekstem, znajdzie czytelnik u *J. Legge: Chinese classics*, tom III, część II., str. 320—344. Także w zbiorze ksiąg świętych wschodu, całego zbioru tom III. str. 137—149.

żał do zwolenników upadłej dynastyi, *Szang* udzielił go przecież założycielowi trzeciej dynastyi, cesarzowi *Wen-wang*. Ulegając usilnym tegoż prośbom, wyjaśnił mu «ukryte drogi, jakich trzyma się niebo w celu uczynienia narodów szczęśliwymi i spokojnymi». A więc głównym celem «wielkiego planu» jest wskazanie wzoru dobrego rządu, tudzież środków, z pomocą których możnaby do niego dojść. Tato myśl przewodnia wyjaśnia nam najlepiej pobudki, które doprowadziły do tego rodzaju pierwszych filozoficznych rozmyślań. Szukać ich należy w politycznych usiłowaniach cesarzów pragnących obmyśleć i wytworzyć jak najlepszy system rządzenia. «Wielki plan» jest, jak powiada *O. Gaubil*[1]), równocześnie rozprawą z dziedziny fizyki, astrologii, wróżbiarstwa, a zarazem moralności, polityki i religii. Podstawą całości jest podział na dziewięć kategoryj (liczba dziewięć uchodzi w Chinach za świętą). Do pierwszej kategoryi zalicza «wielki plan» pięć głównych pierwiastków, tj. wodę, ogień, drzewo, metale i ziemię, — do drugiej pięć właściwości osobistych, będących dla osoby człowieka tem, czem pierwiastki dla przyrody; są nimi: zręczność czyli zdolność wykonywania ruchów, mowa, wzrok, słuch i myśl. Trzecia kategorya obejmuje ośm reguł rządzenia, t. j. staranie o żywność, dalej o bogactwo publiczne, ofiary i ceremonie, gospodarkę rządową, wychowanie, sądownictwo reguły gościnności, wojsko; do czwartej należy pięć głównych podziałów czasu, t. j. rok (czyli planeta Jowisz), księżyc, słońce, gwiazdy i planety, wreszcie liczby astronomiczne. Najważniejszą jest piąta kategorya, ona bowiem obejmuje osobę cesarza, tudzież główne zasady jego rządów; szósta zawiera trzy cnoty, t. j. sprawiedliwość, surowość i łagodność; do siódmej należą sposoby wybadywania przyszłości w wątpliwych wypadkach; do ósmej główne atmosferyczne zjawiska, jakoto deszcz, pogoda, ciepło, zimno, wiatry i pory roku; dzie-

[1]) *Legge*, jak wyżej str. 321.

wiąta, pięć szczęśliwych i sześć nieszczęście przynoszących wypadków. A zatem to samo tutaj pomieszanie porządku przyrodniczego ze sprawami ludzkimi i społecznymi, wszystko tak w przyrodzie, jak w życiu człowieka i w państwie na tych samych opiera się prawidłach. Zasady rządu stoją w związku z prawami przyrody; naodwrót przyroda, a głównie niebo podaje w zjawiskach swoich wskazówki umożliwiające dobry rząd i prowadzące do uszczęśliwienia narodu. Takie oto są początki chińskiej filozofii — zobaczmyż teraz jakim był dalszy jej rozwój.

III.

1. Stan Chin za panowania trzeciej dynastyi — zarysowanie się przeciwieństw. — 2. Poprzednicy *Lao-tse'go*. — 3. *Lao-tse* i jego nauka. — 4. *Kong-fu-tse* i jego bezpośredni uczniowie.

1. Monarchia feudalna była — jak już wspominaliśmy poprzednio — formą rządu od najdawniejszych czasów w Chinach istniejącą. Założyciel trzeciej dynastyi formę tę ostatecznie ustalił, a uregulowawszy stosunek władzy książąt do władzy cesarza, wzmocnił i utrwalił organizm państwa. System feudalny utrzymywał się następnie w całej sile przez parę wieków, które są epoką najwyższego rozkwitu i największej chińskiego państwa potęgi. Ale już w IX-tym wieku przed Chr. rozpoczyna się powolny rozkład feudalizmu i stopniowy upadek cesarskiej władzy. Przyczyn tego upadku należy szukać nie tyle w sporach o następstwo tronu, które zwykle trwały krótko, lecz przedewszystkiem w nagłem wzmaganiu się potęgi książąt lennych w stosunku do cesarza. Pierwotny ustrój feudalny był tego rodzaju, iż księstwo stanowiące domową potęgę cesarza, było dziesięć razy większe od księstw lenników, leżało jednak w środku, zewsząd temiż księstwami otoczone. Otóż to właśnie środkowe położenie stało się dla władzy cesarskiej zgubnem; podczas bowiem gdy lennicy dominium swoje ciągle przez podboje powiększali,

dominium cesarza pozostawało ciągle jednakie, potęga więc jego malała. Należy do tego jeszcze dodać, że cesarze sami osłabiali się, oddając części swoich krajów krewnym lub ulubieńcom. Następstwem osłabienia władzy cesarskiej było, iż książęta zaczęli przestawać regularnie hołdować, ustały doroczne zjazdy książąt i wizytacye cesarzów, dawni lennicy zaczęli przywłaszczać sobie przywileje cesarskiej władzy.

Upadek już widoczny rozpoczyna się za panowania cesarza *Ping-wang* r. 770, któremu Tatarzy pomogli do wstąpienia na tron, a rozgospodarowawszy się w kraju, nie chcieli ustąpić, tak, że cesarz musiał równie im, jako też i księciu *Thsin* w nagrodę za pomoc, odstąpić części swojego kraju. Od tego czasu przeważa nad historyą ogólną państwa, historya poszczególnych księstw. Wprawdzie cesarz *Huang-Wang* próbuje przywrócić dawną władzę cesarską, łącząc się z kilkoma książętami przeciw innym, jednak to mu się nie udaje. Już w VII. wieku zastępuje miejsce władzy cesarskiej, związek kilku książąt, którzy przywłaszczywszy sobie rodzaj opieki nad cesarzem, robią się jego pełnomocnikami, a władzę jego uznają tylko pozornie. Kroniki chińskie nazywają tych książąt uzurpatorami *Pa*, w przeciwieństwie do cesarza *Wang*. Nareszcie w VI. wieku rozpoczyna się walka tych książąt między sobą o przewagę nad cesarzem; toczą ją najpierwiej księstwa *Czu* i *Thsin*. W tych samych czasach występują na widownię chińskich dziejów nowe ludowe czynniki. Książe *Wu-czin* cywilizuje barbarzyńców południa, książe *Thsin* ściąga barbarzyńskie ludy północy. Z niesłychanego wreszcie chaosu, jaki zapanował w Chinach w VI. i V. wieku, wychodzą zwycięsko książęta *Thsin*. Jeden z nich obala w roku 248 feudalizm, podbija całe Chiny i wprowadza monarchią absolutną z zakrojem demokratycznym. Różne są przyczyny, które sprawiły, że książęta *Thsin* zapanowali nad innymi, a mianowicie duch wojowniczy ich poddanych, zahartowanych w walkach z barbarzyńcami, za-

chowanie się książąt, którzy na dwór swój sprowadzali ludzi uzdolnionych ze wszystkich okolic Chin, szczególnie zaś ta okoliczność, iż nad bałwochwalczą czcią dla przeszłości, przeważyło u nich pewnego rodzaju postępowe usposobienie. Minister księcia *Hiao-kung* powiada, że wielcy mężowie, którzy podbijali państwa, nie trzymali się dawnych tradycyj [1]. Takąto rewolucyjną polityką przejął się dom książąt *Thsin* do tego stopnia, iż gdy pierwszy z tego domu cesarz *Thsin-Szi-Hoang-ti* opanował całe Chiny, wówczas kazał spalić wszystkie dawne księgi, z wyjątkiem *Yi-king* (używanej do przepowiadania przyszłości). — Otóż właśnie w czasach największego chaosu, tj. w wieku VI. i V. przed Chr., w epoce walki książąt o hegemonią, w czasach, w których różne ludowe żywioły zaczęły występować na widownię dziejów, gdy powaga dawnych tradycyj chwiać się zaczęła, a samodzierżcy osobny wyrobili sobie system rządowy, — w czasach tych zakwitła najświetniej chińska filozofia i rozwinęła się w dwóch kierunkach, będących powtórzeniem tego samego przeciwieństwa, jakie spotkaliśmy na polu politycznem i społecznem. Koryfeuszem pierwszego z nich jest *Lao-tse*, drugiego *Kong-fu-tse*. Nauka pierwszego jest oczywistym dowodem, iż już w wieku VII. i VI. musiały żywioły postępowo-ludowe, a nawet rewolucyjne, wiele zyskać na powadze i znaczeniu, skoro znalazł się mędrzec, który na polu spekulacyi stanął do walki z tradycyą, tak samo, jak walczyli z nią na polu politycznem niektórzy książęta. W systemie *Lao-tse'go* spotykamy obok pogardy dla tradycyi, także wiele pierwiastków z religii ludu, poglądów szamańsko-mistycznych, w przeciwieństwie do urzędowo ustalonej religijnej czci przodków. Podobnie zaś jak w polityce walczył długi czas dawny system z ideami postępu, tak też i na polu religijno-filozoficznem objawia się takaż sama reakcya. Im zaś bezsilniejszą była ona chwilowo w praktyce, tem

---

[1]) Por. *Plath*, *Verf. u. Verw. Chinas*, B. Ak. d. H. X. B. 2 Ab. str. 554.

dzielniej obudził się z uśpienia stary konserwatyzm chiński w teoryi: Wyrazem tego zwrotu do przeszłości, tego nawoływania do tradycyi przodków, jest nauka *Kong-fu-tse'go.* Mamy więc w tych dwóch systemach to samo przeciwieństwo, które wypełnia kilka wieków politycznej historyi Chin. Filozofia *Lao-tse'go* stała się podstawą bardzo rozszerzonej między ludem religii, gdyż z ludowych wyrosła wyobrażeń. Natomiast w warstwach wykształconych, w warstwach urzędniczych przyjęła się stanowczo nauka *Kong-fu-tse'go.* Niewolnicze przywiązanie do tradycyi i przeszłości, zanadto się tu zakorzeniło, cześć dla przodków zanadto zrosła się z życiem tak rodzinnem, jak i politycznem, polot wyobraźni był zasłaby, mowa i pismo tak niewolniczo do każdej przywiązywały myśli[1], iż nauka *Lao-tse'go* między wykształconymi Chińczykami przyjąć się nie mogła. Popierali ją wprawdzie niektórzy rewolucyjnie usposobieni książęta, ale nadarmo. Zasady *Kong-fu-tse'go* były do tego stopnia jedynym wiernym wyrazem starej z feudalizmu i z czci przodków wyrosłej cywilizacyi chińskiej, iż zwyciężyły one ostatecznie nawet pod późniejszym absolutnym rządem. Późniejsi cesarze nie powrócili wprawdzie do feudalnych urządzeń, ale zato w religii i filozofii stali się najwierniejszymi uczniami *Kong-fu-tse'go,* za nimi zaś poszła cała hierarchia urzędników.

Po tych ogólnych uwagach, przejdźmyż teraz do dokładniejszego zapoznania się z systemami obu wielkich myślicieli, pierwiej jednak zapytajmy jeszcze, czy *Lao-tse,* ten przedstawiciel ludu w Chinach, nie miał jakich poprzedników? odpowiedź na to pytanie wydaje nam się do zrozumienia jego systemu niezbędną.

---

2. Pomiędzy zwolennikami religii *Tao*, powstałej z nauki *Lao-tse'go*, rozpowszechnione jest przekonanie, że już w bardzo odległej starożytności miało istnieć w Chinach sto różnych dzieł autorów mistycznych, uważanych

za poprzedników *Lao-tse'go*. Ile w tem prawdy, trudno dojść! posiadamy jednak pewne wskazówki, po których możnaby wnosić, iż ruch ludowo-mistyczny, stojący w związku z pierwotnym mongolskim szamanizmem, był w Chinach dosyć wpływowy i znaczący. Dowodzą tego najpierwiej niezmiernie rozpowszechnione praktyki wróżbiarskie, o których w księdze *Yi* tak często jest mowa, następnie podania o mitycznym cesarzu *Hoang-ti*, uważanym przez panujące warstwy za uzurpatora, podczas gdy lud czci w nim największego swojego dobroczyńcę. Jeżeli początki wszelkiej organizacyi państwowej, wszelkiej etyki i polityki, przypisywane są cesarzowi *Fo-hsi*, to *Hoang-ti* uchodzi znowu za wynalazcę matematyki, astronomii, sztuki leczenia, jedwabnictwa, porcelany i t. d., zarazem za obrońcę ludu przeciw nadużyciom możnych, wreszcie za pierwszego proroka religii *Tao*. Przypisują mu nawet autorstwo jednej z bardzo starożytnych ksiąg, t. z. *Yin-fu-king*. Księga ta niedawno dopiero na język francuski przełożona [1]), należy niewątpliwie do czasów przed *Lao-tsem*, i kto wie, czy nie jest jednem z owych stu dzieł, o których poprzednio była mowa. Na wszelki sposób, jest ona jedynym, do tego czasu znanym nam bliżej zabytkiem dowodzącym, iż przeciwieństwa widoczne w nauce *Lao-tse'go* i *Kong-fu-tse'go*, o wiele dawniejszych sięgają czasów. Tytuł według tłómaczenia *Philastre*, oznacza «drogę od dwoistości do jedności», albo także «prawidło mistycznej jedności» [2]), już więc w samym napisie zawartą jest przewodnia myśl tej księgi. — Pogląd na świat taki, jaki spotkaliśmy w księdze *Yi*, opiera się na dualizmie, t. j. na przeciwieństwie sił niebieskich i ziemskich, — tu przeciwnie myśl pragnie dojść do jedności. Cały tekst *Yin-fu-king* składa się z trzystu charakterów, podzielonych na trzy rozdziały i dwadzieścia dwa ustępy, w których spostrzeżenia nad biegiem zjawisk w przyrodzie,

[1]) Por. wyżej str. 225.

[2]) *An. du M. Guimet* I., str. 289 i 290.

przeplatane są uwagami nad naturą człowieka i nad środkami do doskonałości prowadzącymi. Główne myśli są następujące: Źródłem wszelkiego bytu jest niebo, raczej słońce, z niego pochodzi wszelka siła, tak bierna, jak czynna; droga prowadząca do zrozumienia tajemniczych działań nieba, obejmuje wszystko. Zwyczajnym jednak sposobem drogi tej wyrozumieć nie można, potrzebne jest do tego osobne rozmyślanie, które odpowiada najzupełniej pewnemu rodzajowi ekstazy bardzo zwyczajnej u mongolskich szamanów. W dalszym ciągu wywodzi *Yin-fu-king*, iż tak samo jak niebo, tak i człowiek ma dwie w naturze swojej strony, jednę pierwotną, czystą, drugą ziemską: pierwszą z nich człowiek traci przez działanie zmysłów i ciała, odzyskuje ją zaś rozważając niebo, a odsuwając od siebie wszelkie wiadomości drogą nauki nabyte [1]), tudzież lekceważąc wszelkie wrodzone zdolności; trzy są bowiem główne przyczyny błędu, t. j. słowo, wzrok i słuch [2]). W ten sposób przemawia *Yin-fu-king* za mistycznem zatapianiem się w kontemplacyi, podczas gdy moralność urzędowa, głoszona np. w księdze *Szu*, polecała człowiekowi działać i wpływ uczynków swoich w świecie rozszerzać [3]).

---

3. Miał więc kierunek idealno-mistyczny oddawna w Chinach zwolenników, stał bowiem w związku z praktykami szamanów i z zabobonną wiarą ludu. Głównym jednak jego apostołem był *Lao-tse* [4]). Wielki ten niewątpli-

---

[1]) *An. du M. Guimet* I., str. 297.

[2]) Tamże, str. 301.

[3]) Tamże, str. 309.

[4]) Następujące są najważniejsze prace nad *Lao-tsem* i jego filozofią: *De Guignes* w XXXVIII. tomie, des Mémoires de l'Academie des inscriptions et belles lettres. *Abel Rémusat*, Mémoire sur la vie et la doctrine de

wie myśliciel żył w czasach strasznego polityczno-społecznego zamętu; o życiu jego niewiele posiadamy dokładnych wiadomości, najważniejsze przekazał nam historyk *Sse-ma-czhien*, z drugiego wieku przed Chr., w dziele swojem *Sse-ki*. Według niego, urodził się *Lao-tse* przy końcu VII-go wieku przed Chr., koło 604 roku. Tradycya uzupełnia, że ujrzał on światło w trzecim roku panowania cesarza *Ting-wang*, niedaleko miejsca *Laï*, w księstwie *Czhu*[1]). Jego nazwisko rodzinne było *Li*, imię dziecka *Eul* (ucho), później *Pe-yang* (wyższa światłość), po śmierci nazwano go *Lao-tan* (mistrz) i *Lao-tseu* (stary filozof)[2]). Był on uczonym, a przebywając na dworze cesarzów *Czeu*, piastował urząd historyografa; żył jednak w zaciszu, zdala od świata, pomimo, że wielką była sława jego uczoności i doskonałości. Gdy w roku 517 *Konfucyusz* przybył do stolicy państwa, głównym jego celem było zobaczyć się z *Lao-tsem* i wybadać go w sprawie starych obyczajów i ceremonij. Rozmowa obu myślicieli określa tak wybornie ich stanowiska i zapatrywania, iż warto przytoczyć ją tu w krótkości. Gdy *Konfucyusz* popisywał się ciągle ze zdaniami dawnych mędrców, odpowiedział mu na to *Lao-tse*:

«Mężowie, o których mówisz, dawno pomarli; kości «ich spróchniały, a tylko słowa ich pozostały, mogły «one być stosowne do owych czasów, czasy jednak nie «stoją, lecz toczą się, a my z nimi, musimy więc stoso-

---

Lao-tseu. *M. G. Pauthier*, Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine de *Lao-tseu*. 1831. «*Lao-tseu*» artykuł tegoż samego autora w «Dictionnaire des sciences philosophiques» str. 913—915. *James Legge*, The Religions of China. London 1883. Taoism as a Religion and a Philosophy, str. 159—237, tegoż samego autora artykuł w Encyklopaedia Britannica, tom XIV, str. 295—298. *Dr. Chalmers*, The Speculations of the old Philosopher *Lao-tse* 1868. (Trübner). Później pod wpływem Buddyzmu, wymyślono mnóstwo legend i baśni dotyczących osoby *Lao-tse'go*, które, jako pozbawione wszelkiej historycznej wartości, pomijamy.

[1]) Por. artykuł *Lao-tseu*, Dic. des sc. phil., str. 913. Poligraf chiński *Ma-tuan-lin*, oblicza rok urodzenia jego na 629 przed Chr.

[2]) Tamże.

«wać się do nich z naszymi poglądami. Jeżeli nasze własne «zapatrywania są na dobie, to głośmy je i bądźmy ludziom «użyteczni, jeżeli zaś czasy są burzliwe, a my naszych «zapatrywań przeprowadzić nie możemy, wówczas milczmy. «Mądry gdy utrafi właściwą porę, wówczas idzie w górę, «jeżeli nie utrafi, to żyje jak stepowa roślina. Słyszałem, «że dobry kupiec ukrywa troskliwie swoje bogactwa i wy«daje się ubogim; prawdziwy mędrzec postępuje, pomimo «doskonałości swojej, pozornie tak, jakgdyby był ograni«czony: pozbądź się więc twojej zarozumiałości, wyrze«knij się świetnej powierzchowności i ambitnych zamia«rów, daj pokój twoim pragnieniom, oto jest wszy«stko, co ci mogę powiedzieć» [1]). Słowa te musiały wielkie zrobić na *Konfucyuszu* wrażenie, odezwał się bowiem do uczniów swoich: «O ptakach wiem jak latają, o rybach, «jak pływają, o zwierzynie, jak biega; stworzenia biegające «można łapać w sidła, pływające chwycić na wędkę, lata«jące strzałą dosięgnąć, ale smoka nie wiem jak dosięgnąć: «pędzi on z wiatrem i z chmurami, wznosi się ku niebu. «Widziałem dzisiaj *Lao-tse'go*, on podobny jest do smoka». Wiadomo, że smok uchodzi w Chinach za symbol doskonałości. *Konfucyusz* więc skłania się przed wyższością *Lao-tse'go* i przyznaje, iż nie znalazł odpowiedzi na jego zapatrywania.

Prócz powyższego, posiadamy jeszcze inne niemniej charakterystyczne [2]) opowiadanie o rozmowie obu mędrców: Gdy *Lao-tse* spostrzegł *Konfucyusza* czytającego książkę, zapytał go, co czyta. — *Konfucyusz* odrzekł, iż czyta *Yi-king*, dodając, że święci mężowie w starożytności czytali ją także.

— Święci mężowie w starożytności mogli ją czytać,

---

[1]) Por. *I. H. Plath, Leben des Confucius.* München 1870. Abh. der b. Ak. d. W. I. Cl. XII. Bd. II. Ab. str. 31.

[2]) Tamże.

ale w jakim celu ty ją czytasz? czy wiesz, jaka jest główna myśl tej księgi?

— Ludzkość i prawo — odpowiada *Konfucyusz.*

— Są to dzisiaj tylko marne słowa — odrzekł *Lao-tse,* — służą do zakrycia okrucieństw, niepokoją serce człowieka, nieład zaś nigdy nie był większy. Gołąb nie kąpie się codzień, aby był biały, kruk nie czerni się codziennie, niebo z natury jest wysoko, a ziemia z natury gęsta, słońce i księżyc błyszczą same z siebie, a rośliny i drzewa z natury dzielą się według gatunków, dlatego i ty mistrzu, jeżeli uprawiasz *Tao* (tj. cnotę) i z całych sił przyrodzonych do niego dążysz, to go uzyskasz. Ale do czegoż mogą służyć ludzkość i sprawiedliwość? Wyglądasz mi na człowieka, który trąbi w wielką trąbę, szukając zgubionej owcy. Czy posiadasz *Tao?*

Konfucyusz: Szukam go od lat dwudziestu, ale daremnie!

Lao-tse: Gdyby *Tao* mogło być ludziom wpojone, nie byłoby nikogo, ktoby go braciom swoim nie zwiastował; gdyby mogło być przekazane, nie byłoby nikogo, ktoby go dzieciom swoim nie przekazał. Dlaczegoż więc nie możesz go uzyskać? Oto dlatego, iż nie zdolny jesteś, aby mu w sercu schronienie zgotować.

Konfucyusz: Uporządkowałem *Szi-king*, *Szu-king*, *Li-ki*, *Yo-ki* i *Yi-king*, napisałem *Czün-thsieu*, czytałem maksymy starych cesarzów, uwydatniałem piękne czyny starożytnych mędrców, nikt jednak nie chciał z nauk moich korzystać: widzę, że trudna to rzecz ludzi nauczyć i przekonać.

Lao-tse: Wszystko co wymieniasz, to przestarzała spuścizna po dawnych cesarzach; kroczysz tylko po ścieżkach przeszłości, nie tworząc nic nowego.

Lao-tse więc był myślicielem zrażonym do przeszłości, może właśnie dlatego, iż urodził się i wychował w księstwie, którego książe nie trzymał się dawnego politycznego

systemu [1]), żył zaś na dworze upadającej dynastyi, patrzał na zwiększający się polityczny nieład, a będąc historyografem państwa, mógł także o przeszłości wyrobić sobie samoistne zdanie. Na cesarskim dworze słyszał zapewne nieraz o książętach i ludach trzymających się zdala od wszelkich tradycyą wskazanych urządzeń. Historyk *Ssema-czhien* opowiada, że jeszcze w roku 624 przed Chr., przybyło na dwór księcia *Mu* w *Czin* poselstwo wysłane od naczelników barbarzyńskich plemion z zachodu. Książe *Mu* popisywał się wobec posłów ze wszystkimi nabytkami chińskiej cywilizacyi, rozpowiadał im o historyi, o poezyi, o muzyce, prawach, ceremoniach i t. d., a dodawszy, że pomimo tego, bunty i nieporządki są dosyć częste, zapytał posłów, co panujący ich robią u siebie, aby utrzymać porządek. Na to odpowiedzieli mu posłowie, iż chaotyczny stan, w jaki popadły Chiny, jest właśnie wypływem stopniowego zwyrodnienia, spowodowanego wzrostem tej rzekomej cywilizacyi; w ich państwach panuje pierwotna prostota, książęta kierują się cnotą, a naród ufa dobrej wierze swoich panujących. Rząd państwa, dodał wkońcu jeden z posłów, powinien być podobny do człowieka kierującego własną swoją osobą: kieruje nią, a sam nie wie jak to czyni, — taką zaprawdę powinna być metoda dobrego rządu [2]). Oto są zapatrywania, którym w głębi duszy hołdował także *Lao-tse*. Patrząc na nędzę i upadek ludu, nabrał on wstrętu do klas rządzących, a nie mogąc wpłynąć na poprawę stosunków, zniechęcił się do tego stopnia, iż złożył urząd i postanowił ojczyznę swoję na zawsze opuścić. Z takim zamiarem przybył na granicę w *Hankon* i przebywał jakiś czas u komendanta *Yin-hsi*, który wybadawszy go, a będąc przyjęty najwyższem dla mądrości *Lao-tsego* uwielbieniem, odezwał się do niego w te słowa: «Zamierzasz usunąć się na zawsze z ludzkich oczu,

---

[1]) Por. wyżej str. 249.

[2]) Por. *J. Legge*, *Lao-tse*. Enc. br. XIV., str. 297.

błagam cię, zanim to uczynisz, napisz dla mnie dzieło»; *Lao-tse* posłuchał go, napisał wykład swojej nauki o *tao* i o *cnocie*, p. t. *Tao-te-king*, a następnie znikł bez wieści. Wiadomo nam jeszcze tylko, iż zostawił syna nazwiskiem *Tsong*, który był naczelnikiem wojskowym w królestwie *Wey* i w *Tuan-kan* otrzymał lenne księstwo.

Tyle wiemy o człowieku, rozważmy teraz jego naukę zawartą w księdze znanej pod nazwą: *Tao-te-king* [1]).

Zasadniczem pojęciem nauki *Lao-tsego* jest pojęcie *Tao:* wyraz *Te* oznacza zastosowanie pojęcia *Tao* do człowieka, i może być w naszym języku najwierniej oddany

---

[1]) Posiadamy kilka tłómaczeń na języki europejskie księgi *Tao-te-king*, i tak: *M. G. Pauthier*, *le Tao-te-king ou le livre révéré de la Raison suprème et de la vertu traduit en français avec une version latin et le texte chinois* etc. Paris 1838. — *Stan. Julien: le livre de la voie et de la vertu*. Paris 1842. — W roku 1870 wyszły prawie równocześnie dwa tłómaczenia na język niemiecki, jedno wydał *Wiktor von Strauss*, drugie *Reinhold von Pläanckner.* Na język angielski przetłómaczył w roku 1868 dzieło *Laotse'go Chalmers*.

Tłómaczenie księgi *Tao-te-king* przedstawia wielkie trudności, a to z powodu nader zwięzłego stylu, mistyczno-poetycznych skłonności autora, tudzież wielu dwuznacznych wyrazów. Dlatego też tak tłómacze, jak i objaśniający dzieło *Lao-tse'go*, w rażące nieraz popadali błędy. Misyonarze katoliccy XVII. wieku, a za nimi OO. *Amiot*, *Premare* i inni, dopatrzyli się u *Lao-tse'go* dogmatu św. Trójcy (por. *Prémare*, *Vestiges des dogmes chrétiens extraits des anciens livres chinois. Annales de Philos. chrét. Oct. Nov. Dec. 1876. Jan. Fevr. Avril 1877). A. Rémusat* znowu dopatrzył się w XIV. rozdziale *Tao-te-king* w słowach *I — Hi — Wey* hebrajskiego wyrazu «*Jehowa*». Tłómaczenie *Stan Juliena* jest także pełne błędów i sprzeczności. *Straussa* zaś i *Pläncknera* zanadto dowolne (u tego ostatniego bardzo dobre objaśnienia).

Najwierniej streścił przewodnie myśli *Tao-te-king*, *J. Legge* w artykule «*Lao-tse*» w Enc. Br., tudzież w dziele *The Religions of China*. Na uznanie zasługuje także wyborne studyum, którego autorem *Watters: Lao-tse a study in chinese philosophy*, tudzież dzieło prof. *Douglas*, *Confucianism and Taoism*. Najnowsze prace o nauce *Lao-tse'go* są następujące: *Leon de Rosny*, *La philosophie du Tao-teh-king* w czasopiśmie *Lotus*, VI. str. 5—24, rok 1887. — *Hermann Schell: Die Taolehre des Laotse*, Jahrb. für Philos. und Spek. Theol. I. 4, 1887, str. 403—465.

przez słowo «cnota». Co do znaczenia wyrazu *Tao*, to pod tym względem najznakomitsi badacze umysłowości chińskiej i najgruntowniejsi znawcy Taoizmu nie są z sobą w zgodzie. *Stanisław Julien* tłómaczy *Tao* przez drogę «*la voie*», *Pauthier* przez rozum najwyższy, *Chalmers* pozostawia *Tao* nieprzetłómaczone, dodając, iż nasuwają się tłómaczowi trzy wyrazy, t. j. «droga», «rozum» i «słowo», żaden z nich jednak nie oddaje wiernie tego, co się mieści w pojęciu *Tao;* może najwłaściwszym, powiada *Chalmers*, byłby wyraz wzięty z Nowego testamentu «*Logos*», jednak użycie jego mogłoby dać powód do wielu nieporozumień [1]). *Watters* tłómaczy *Tao* przez «naturę» [2]), prof. *Duglas* zaś używa go w tem samem znaczeniu co *Konfucyusz*, t. j. w znaczeniu drogi — metody [3]). Widzimy z tego, że różnica zapatrywań co do znaczenia *Tao*, jest dosyć wielką, a jednak dokładne zrozumienie tego pojęcia jest dla należytego wyjaśnienia nauki *Lao-tse'go* niezbędne. Chcąc tu dojść do jakiegoś wyniku, musimy na jednę rzecz zwrócić uwagę, t. j., że *Tao* używane jest u *Lao-tse'go* w dwojakiem zastosowaniu: a mianowicie w zastosowaniu do człowieka i społeczeństwa z jednej, do świata i przyrody z drugiej strony, trudności zaś ztąd pochodzą, iż oba te zastosowania są z sobą najzupełniej pomieszane. Daremnie szukalibyśmy u *Lao-tse'go* ścisłości i logicznej konsekwencyi: jego sposób wyrażania się jest ciemny i mistyczny, przypomina nieraz tajemnicze formuły i wykrzykniki szamanów, do tego wypada jeszcze dodać, że podobnie jak u wszystkich chińskich myślicieli, jak w księdze *Yin-fu-king*, o której już poprzednio była mowa, tak też i u *Lao-tse'go* objawia się stałe pomieszanie porządku przyrodniczego z duchowo-moralnym, poglądów na bieg zjawisk naturalnych z poglądami na stosunki polityczne,

[1]) *The Spec. of the ald Philos.*, str. XI.

[2]) *A Study in chin. Philos.*, str. 45.

[3]) *Conf. and Taoism*, str. 189.

społeczne i t. d. Kto więc chce wyrozumieć znaczenie *Tao*, musi dokładnie wyróżniać *Tao* w zastosowaniu do świata i przyrody, od *Tao* w zastosowaniu do życia i stosunków ludzkich, chociaż następnie między obu zastosowaniami ścisłe okaże się znowu pokrewieństwo.

Wyraz *Tao* w księgach chińskich powtarza się dosyć często. Najstarszą wzmiankę o *Tao* spotykamy w księdze *Szu*, gdzie po raz pierwszy jest ono wymienione wraz z *Yin* i *Yang*, któreto wyrazy służyły — jak zobaczymy później - na oznaczenie nieba i ziemi, czyli pierwiastku czynnego i biernego. «Ustanawiam — powiada książe *Czeu*, — trzech najwyższych dostojników państwa *(kong)*, niechaj rozprawiają o *Tao*, państwa w porządku utrzymują, tudzież *Yin* i *Yang* harmonijnie regulują» [1]). Tu *Tao* jest wymienione jako coś wyższego, a od *Yin* i *Yang* pierwotniejszego. Charakter pisarski wyrazu *Tao* składa się z dwóch innych, z których pierwszy oznacza chodzenie, drogę, — drugi zaś głowę, naczelnika, w obu więc razem mieści się pojęcie drogi głównej w przeciwieństwie do dróg ubocznych. Na innem miejscu księgi *Szu* czytamy znowu: «nie działajcie przeciw *Tao* (t. j. przeciw głównemu, odwiecznemu rzeczy porządkowi), aby zyskać pochwałę ludu»; także: «Kto słyszał rano *Tao*, może umrzeć wieczorem» [2]). W dodatkach do księgi *Yi*, wyróżnione jest potrójne *Tao*, t. j. niebieskie, ziemskie i ludzkie. W *Hitseu*, *Yin* i *Yang* nazwane są *Tao* [3]); — także to, co wyższem jest od wszelkiej cielesności, co nie potrzebuje mieć żadnej

[1]) *Szu-king*, cz. V, ks. XX, §. 5 ust. III. *Legge*, *Chinese Classics*, str. 527. *Legge* tłómaczy *Tao* przez zasady rozumu «*principles of reason*», dodaje zaś w uwadze, że «*Tao* oznacza wszelkie zasady rozumu i prawdy, wszelkie drogi, jakich trzymać się powinien cesarz». Skutki rozpraw nad *Tao* powinny być widoczne w państwie, w którego rządach nie powinien objawiać się nieład, tudzież w przyrodzie t. j. w harmonii naturalnych pierwiastków i w zależnym od nich materyalnym dobrobycie.

[2]) Por. *Plath*, *Rel. u. Cultus der alte Chin.*, str. 754 i 755.

[3]) Tamże.

formy, określa księga *Hi-tseu* jako *Tao*. Z przykładów tych wynika, że wyraz *Tao* używany był w księgach chińskich tak przed *Lao-tsem*, jak i później na oznaczenie jakiegoś wyższego prawa, jakiejś pierwotnej zasady, stanowiącej istotę tak nieba jak i ziemi; objawia się tu wyraźnie dążenie, aby dwa główne pierwiastki połączyć w jakimś trzecim, od obu pierwotniejszym, a działającym w obydwóch jako ukryte w nich prawo.

Posłuchajmy teraz, w jakiem znaczeniu używa wyrazu *Tao* mistrz *Lao-tse*. — Oto, co głosi zaraz na wstępie w pierwszym rozdziale swojego dzieła: «Istnieje *Tao* dla każdego przystępne, ale to nie jest owo wieczne *Tao*. *Tao* pojęte jako niemające nazwy, jest źródłem bytu nieba i ziemi, *Tao* pojęte jako mające nazwę, jest matką wszechrzeczy» [1]). Dalej w rozdziale 14-tym określa *Lao-tse Tao*, jako niemające żadnego zmysłowego przymiotu, ani go widzieć można, ani słyszeć, ani się go dotknąć; najszerzej jednak rozwodzi się nad naturą *Tao* w rozdziale 25-tym: «Istniało coś wypełniającego wszystko, coś doskonałego przed narodzeniem się nieba i ziemi. Jakżeż cichem ono było! bez kształtu, samotne, niezmienne, wnikające wszędzie, niezagrożone niczem. To coś możnaby uważać za matkę wszech rzeczy. Nie znam jego imienia, ale nazywam je *Tao*, gdybym zaś chciał wyszukać dlań jakiś przymiot, nazwałbym je wielkiem. O, tak, wielkiem jest, a wszystko w niem porusza się w ciągłej przemianie, poruszając się, oddala się, oddaliwszy się, wraca napowrót. Tak wielkiem jest *Tao*, wielkiem jest niebo, wielką ziemia, król mędrzec także jest wielkim. We wszechświecie cztery rzeczy są wielkie, a jedną z nich jest król mędrzec. Mędrca prawem jest ziemia, ziemi niebo, nieba prawem jest *Tao*, prawem zaś dla *Tao* jest jego własna samoistność» [2]). W rozdziale zaś 40-tym czytamy: «Tak

[1]) *Tao-te-king* rozdz. I.

[2]) Por. *Legge*, *Relig. of China*, str. 214.

więc, cokolwiek powstaje i ginie, cokolwiek było, jest i będzie, istnieje tylko przez *Tao.* — *Tao* stworzył jedność, jedność stworzyła dwa (t. j. dwa pierwiastki: niebo i ziemię). Dwa wytworzyło trzecie (t. j. przyrodę), trzecie wytworzyło wszystko, co żyje, a przedewszystkiem człowieka». «*Tao* jednak było na początku, ono będzie na końcu, gdyż *Tao* przenika cały wszechświat, podobnie jak powietrze lub płyny przenikają ciała stałe». Na podstawie przytoczonych tu ustępów, a biorąc na uwagę znaczenie, jakie nadawano wyrazowi *Tao* w literaturze i w mowie chińskiej, możemy wyrobić sobie dokładniejsze pojęcie o tem, co rozumiał *Lao-tse* przez *Tao.* Możemy więc powiedzieć, iż mianem *Tao*, określał on najwyższy pierwiastek, będący źródłem wszechbytu, a więc i źródłem wszelkiej inteligiencyi i myśli w człowieku, pierwiastek wszystko przenikający, który jako odwieczne, a niewidzialne prawo, działa wszędzie i we wszystkiem. Ale teraz nasuwa nam się zaraz dalsze pytanie. Czy *Lao-tse* pojmował *Tao* jako pierwiastek osobisty, jako osobowego Boga, czy nie? Na pytanie to trudno zaiste dać odpowiedź stanowczą! Zdaje nam się jednak, iż w błędzie są ci, którzy w nauce o *Tao*, upatrują wiarę w osobistego Boga. Gdyby tak było, to nie porównywałby *Lao-tse* swojego *Tao* do próżni, do objętości okrętu, która jest czemś ujemnem, a jednak wszystko ogarnia, do przestrzeni dom wypełniającej, bez której dom nie byłby domem i t. d., nie odzywałby się wreszcie w następujący sposób: «Nie wiem, czyim *Tao* jest synem, zdaje mi się jednak, iż istniało przed Bóstwem» [1]). Na oznaczenie Bóstwa, służy tu wyraz *Ti*, będący zarazem nazwą nieba, jako najwyższej prawodawczej potęgi. Wynikałoby więc z tego, że pierwiastkowi *Tao* nie przypisywał *Lao-tse* osobnego pozytywnego istnienia, co zresztą wynika już i z samego znaczenia wyrazu *Tao.* — Zdaje nam się, iż filozoficzna treść pojęcia *Tao* dałaby się przy-

[1]) Por. *Legge*, *Rel. of China*, str. 228.

równać do pojęcia «*atman*» z *Upaniszadów*. Istota bowiem obu najwyższych pierwiastków objawia się człowiekowi w sposób bezpośredni w jego własnym umyśle. Według nauki *Lao-tse'go*, człowiek starać się powinien, aby był podobnym do *Tao*, aby żył i działał na jego sposób. Działanie pierwiastku *Tao* polega na tem, iż on wszystko przenika, wszystkiem kieruje, a jednak jest niewidoczny, działa tak, jak gdyby nic nie działał, wie wszystko, obejmuje wszystko, a jednak wydaje się, jak gdyby był nic nie wiedzącym, jak gdyby działał bezwiednie. Człowiek powinien tak samo postępować! — niechaj czynami swoimi nie robi wiele rozgłosu, niechaj działa w cichości, jak gdyby bez celu, a wówczas działanie jego pomyślne wyda owoce. Prawdziwy mędrzec, a właściwie mądry naczelnik rządu [1]), powiada sobie: «Będę pracował dla dobra narodu, jak gdyby bez wyraźnego celu, a wówczas naród udoskonali się sam przez się, ukocham spokój umysłu, a wówczas naród sam przez się będzie dobrym, nie chwycę się żadnych sztucznych środków, a naród stanie się zamożnym, siebie samego postaram się uwolnić od namiętności, a naród sam z siebie stanie się prostodusznym» [2]). Ze słów tych wynika, iż *Tao* w zastosowaniu do człowieka, jest sposobem postępowania podobnym do działań najwyższego pierwiastku. Postępowanie to powinno płynąć z umysłu znajdującego się w stanie zupełnej równowagi i spokoju, powinno być postępowaniem jasnem, prostem, wolnem od wszelkiego udawania, od stronniczości i wogóle od wszelkich namiętności. Za symbol takiego postępowania uważa *Lao-tse* wodę. «Woda» — pisze — «jest błogosławieństwem wszelkiego stworzenia, a jednak zlewa się wszędzie na najniższe miejsca, dlatego jest ona tak zbliżoną do *Tao*. Cóż jest słabszem i miększem od wody, a przecież nic nie

[1]) Mądrość pojmuje *Lao-tse* praktycznie, ujawnia się ona głównie w rządzeniu państwem.

[2]) Por. *Legge*, *Rel. of China*, str. 219.

przewyższy jej w działaniu na rzeczy twarde i stałe. Co jest słabem, przezwycięży silne, co jest ruchliwem, pokona stałe, dlategoto prawdziwy mędrzec powiada: «Kto znosi poniżenie swojego stanu, stanie się panem nad innymi, kto znosi cierpliwie nieszczęścia, stanie się królem królów» [1]). Głosi więc *Lao-tse* cnotę pokory, jako najlepiej odpowiadającą pojęciu *Tao*, obok niej zaś, wymienia jeszcze miłosierdzie i skromność, posuwa on się nawet dalej, poleca bowiem ludziom, aby za złe dobrem płacili, potępia także karę śmierci i ubolewa gorzko nad nieszczęściami wojny [2]). Naturalnem nauki jego następstwem było, iż na całą ówczesną cywilizacyą niechętnem patrzał okiem, w tego rodzaju przekonaniach zaś umacniał go straszny zamęt, jaki za jego życia w Chinach panował, a szczególnie ucisk ludu, którego prawdziwym był przyjacielem. Ludzie powinni żyć na łonie natury w pierwotnej prostocie, zdala od cywilizacyi, powinni być podobni do *Tao*.

Tak przedstawia nam się w krótkości nauka *Lao-tsego* o *Tao* i o cnocie. Odznacza się zaś następującymi głównymi cechami: Jest ona przedewszystkiem dążeniem do pochwycenia i zrozumienia najwyższej jedności, w przeciwieństwie do pierwotnego chińskiego dualizmu, który opierał się na religijnych tradycyach, tudzież na pierwszych spostrzeżeniach nad biegiem zjawisk. *Lao-tsego* nie zadowolnił dualizm; już przed nim istniała skłonność do uznania nieba za najwyższego prawodawcę, on myśl tę rozwija dalej, — źródło dwoistości, upatruje w pierwotniejszej od obu pierwiastków jedności, w pierwiastku, który nie będąc ani niebem, ani ziemią, ale jest przecież — jak to już sam wyraz wskazuje, — prawem w obu, a więc i w całem stworzeniu działającem. Samego nieba nie mógł uznać *Lao-tse* za źródło wszechbytu, gdyż pierwiastek ten przedstawiał mu się jako opatrzony pewnymi szczegółowymi

[1]) *Tao-te-king* rozdział 78. Por. *Legge*, *Rel. of China*, str. 222.

[2]) *Tao-te-king* rozdz. 69, 73 i 74.

cechami, nie dały się więc wyprowadzić z niego wszystkie różnorodne, a nieraz sprzeczne między sobą własności. Posunął się przeto w abstrakcyi jeszcze dalej i zwrócił uwagę swoję na to, co jest jakby niewidome, jakby żadnego nieposiadające przymiotu, a jednak wszędzie i we wszystkiem działające, na tę jakąś siłę, która w całem stworzeniu ład i porządek utrzymuje. Mowa chińska posiadała wyraz będący synonimem ładu i prawidłowego porządku, szczególnie w państwie i w społeczeństwie; użył go więc *Lao-tse* na oznaczenie swojego najwyższego pierwiastku. — Jeżeli zaś owemu posłowi, o którym poprzednio była mowa [1]), nasunęło się podobieństwo między rządem w państwie, a siłą duchową w człowieku, tak *Lao-tsemu* znowu nasuwało się ciągle takież same porównanie między siłą utrzymującą porządek w świecie, a inteligiencyą ludzką: głosił więc przekonanie, że umysł człowieka jest najbardziej do *Tao* zbliżonym, jest jakoby jego istoty objawem. — Z nauki o *Tao*, w taki sposób rozwiniętej, tudzież z krytyki stosunków polityczno-społecznych wyniknęła moralność *Lao-tsego* czysta i szlachetna, jak rzadko, ale mająca w sobie cośkolwiek wschodniego kwietyzmu, stanowiącego tak wydatną cechę moralności indyjskiej, a szczególnie buddyjskiej. *Lao-tse* jednak nie posuwa się tak daleko, jak indyjska etyka; jako praktyczny Chińczyk, nie zrywa on ze światem całkowicie, owszem, nakazuje człowiekowi żyć i działać dla społeczeństwa i dla świata, ale działać w pokorze i w cichości, z zupełnem zaparciem siebie samego. Prawdziwego mędrca wyobraża on sobie nie jako ascetę, ale jako człowieka zajętego głównie troską o dobro ogółu, jako mądrego rządcę [2]), działającego w ukryciu, przy zachowaniu wszelkich pozorów

---

[1]) Patrz wyżej str. 257.

[2]) W tłómaczeniu *Stan. Juliena*, *Lao-tse* wygląda tak, jak gdyby był apostołem zupełnej bezczynności i bierności; wynikło to z błędnego zrozumienia tekstu. *Lao-tse* jest przedewszystkiem apostołem prostoty i pokory.

bierności. Raziła go pycha możnych, raziło owo ciągłe chełpienie się nabytkami pozornej cywilizacyi, obok nędzy i ucisku niższych warstw społecznych. *Lao-tsego* możnaby słusznie nazwać *Russem* chińskim: w dziele jego odzywa się cochwila okrzyk ludowych boleści, w każdym prawie rozdziale czytamy ostrą krytykę ówczesnych stosunków; zrażony do nich, w cywilizacyi upatrywał źródło złego, a środki naprawy widział w powrocie do pierwotnej prostoty — do życia w cichości i w spokoju.

---

4. Zupełnie odmienne stanowisko zajmuje w dziejach chińskiej filozofii *Kong-fu-tse*, czyli jak go zwykle z łacińska nazywają *Konfucyusz*. Młodszy od *Lao-tse'go* urodził się w roku 551 przed Chr. w księstwie *Lu*, któreto księstwo należało do najznaczniejszych lennych państw monarchii, a jego panujący wywodził ród swój od założyciela trzeciej dynastyi. Sam *Konfucyusz* pochodził z bardzo starożytnej rodziny, sięgającej początkiem swoim aż do cesarzów drugiej dynastyi. Ojciec jego *Liang-ho* dzielny żołnierz, miał lat blisko 70 gdy mu się syn urodził; odumarł go też wcześnie, pozostawiając wdowie troskę o wychowanie jedynaka. *Konfucyusz* opowiada o sobie, że matka jego była ubogą, że za młodu musiał walczyć z niedostatkiem, co jednak podniecało w nim tylko zapał do pracy i nauki. Już w piętnastym roku życia zażywał sławy młodzieńca pełnego wiedzy i uczoności. W dziewiętnastym roku życia ożenił się, w rok zaś później urodził mu się jedyny syn *Li*. — Podrzędny urząd administracyjny, jaki zdołał uzyskać, nie zadowolnił jego ambicyi, porzucił go też wkrótce, tak, że już w 22-gim roku życia widzimy *Konfucyusza* występującego w roli nauczyciela, który od pierwszej zaraz chwili zdołał zgromadzić około siebie bardzo pokaźny zastęp uczniów. Jednakże zawód nauczycielski przerwała mu wkrótce śmierć matki, dla której przez ciąg całego swojego życia zachował jaknajtkliwszą pamięć sy-

nowską: stosując się bowiem do ojczystych zwyczajów, musiał na trzy lata przywdziać żałobę i wstrzymać się od wszelkich publicznych zajęć. Niewątpliwie te trzy lata były rozstrzygającymi w życiu *Konfucyusza;* miał w ciągu nich dosyć czasu, aby z całym spokojem oddać się badaniu ojczystych stosunków, aby rozpoznać dokładnie przyczyny powszechnego upadku i obmyśleć środki, które mogłyby doprowadzić do odrodzenia narodu i państwa. Nietrudno odgadnąć, gdzie mógł *Konfucyusz* środków tych poszukiwać. Umysł jego był trzeźwy i praktyczny; walcząc od młodości z trudnymi w życiu warunkami, zaprawił się do pracy, — do mistycyzmu zaś najmniejszej nie miał skłonności. Pochodząc z rodziny starożytnej, wychowany był przez matkę w uwielbieniu dla przeszłości, a zestawiając obecne położenie tak własne jak i całej monarchii z przeszłością, musiał oczywiście nabrać dla przeszłości najwyższego uwielbienia, a umysł jego przejął się tęsknotą do wszystkiego, co tylko z przeszłości pochodziło. W rozmowach z uczniami słyszymy go ciągle powracającego do przeszłości; szczególnie cesarze z drugiej dynastyi, od których początek własnej wywodził rodziny, uchodzili w jego oczach za wzory cnoty i mądrości. Najulubieńszym przedmiotem badań *Konfucyusza* były, aż do końca życia, starożytne obyczaje i obrzędy, a szczególnie muzyka, która jak wiadomo, w umysłowem życiu chińskiego społeczeństwa zawsze nader wielką odgrywała rolę.

Po ukończonej żałobie powrócił *Konfucyusz* do zawodu nauczyciela: uczniowie garnęli się doń ze wszystkich stron, a szkoła jego stała się głośną szczególnie gdy jeden z najwybitniejszych ministrów w księstwie *Lu* polecił umierając, swojemu synowi, aby został uczniem *Konfucyusza.* Działo się to w roku 517 przed Chrystusem. W tymże samym roku odwiedził on stolicę cesarstwa, a to celem dokładniejszego zaznajomienia się z prawodawstwem i obrzędami wprowadzonymi przez założycieli trzeciej dynastyi. Wówczasto bawiąc w stolicy, zetknął

się *Konfucyusz* z *Lao-tse'm* i miał z nim owe rozmowy, o których wspominaliśmy już poprzednio przy charakterystyce *Łao-tse'go.* Po powrocie do *Lu*, rozpoczyna się najświetniejsza w życiu naszego mędrca epoka. Tysiące uczniów gromadzi się koło niego; nie utrzymywał on jednak szkoły w ścisłem tego słowa znaczeniu: uczniowie jego nie tworzyli żadnej korporacyi. Przychodził do *Konfucyusza* każdy, kto potrzebował rady lub nauki, on zaś udzielał jej chętnie; gdy wyruszył gdziekolwiek, towarzyszyła mu wszędzie liczna gromada wielbicieli. Głównym przedmiotem jego rozmów z uczniami były praktyczne potrzeby życia, stosunki publiczne, tudzież moralność w związku z tymi przedmiotami stojąca, objaśniał on zawsze swoje nauki przykładami z przeszłości czerpanymi. Piętnaście lat rozwijał on w ten sposób swoję nauczycielską działalność, trzymając się zdala od wszelkich stronniczych walk, a umiejąc u każdego stronnictwa i rządu zapewnić sobie należytą cześć i poszanowanie. Nadeszła wreszcie chwila, w której daną mu była sposobność wprowadzenia w czyn swoich idej i pomysłów. W pięćdziesiątym pierwszym roku życia otrzymał *Konfucyusz* urząd naczelnika miasta *Czung-tu.* Na stanowisku tem zdołał w krótkim bardzo czasie przeprowadzić zupełną reformę obyczajów; książe *Lu* był zdumiony owocami jego pracy i zapytał go, azali w ten sam sposób dałoby się rządzić całem państwem? Skoro usłyszał, że to możliwe, zamianował *Konfucyusza* przełożonym rolnictwa i robót publicznych, następnie zaś swoim ministrem sprawiedliwości. Na obu tych stanowiskach okazał nasz mędrzec niepospolitą zdolność do rządu i doprowadził do bardzo pomyślnych wyników. Szczególnie jako naczelnik sprawiedliwości, miał odznaczać się niezwykłą bezstronnością; sprawiedliwość wymierzał wszystkim zarówno, a butę możnych ukrócał na każdym kroku: lud zaczął go błogosławić i wielbić jako swojego opiekuna. Niedługo jednak trwały *Konfucyuszowe* rządy. Ościenne państwa pozazdro-

ściły księciu *Lu* takiego ministra, a panujący w nich z obawy, aby ich poddani takich samych nie zapragnęli rządów, wywarli wpływ na księcia *Lu* i przez intrygi doprowadzili do zachwiania stanowiska *Konfucyusza*. Niechętnie opuszczał on swój urząd: żal mu było tego, co już zrobił i co jeszcze dla dobra ogólu zrobić zamierzał, spodziewał się odwołania, ale napróżno!

W ciągu następnych trzynastu lat widzimy *Konfucyusza* w ciągłych podróżach po różnych feudalnych księstwach: bada stosunki i szuka księcia, któryby chciał przejąć się jego ideami i w rządach swoich zastosować. Daremnie jednak szukał! Przyjmowano go wszędzie z wielkimi honorami, gdyż wielką była już sława jego imienia, ale chętnie pozbywano się niewygodnego gościa. Nareszcie w roku 483 wraca napowrót do swojej ojczyzny, do księstwa *Lu*. Bogaty w doświadczenie, ale także w rozczarowania i zawody, oddaje się na starość wyłącznie umysłowej pracy i zabiera do uporządkowania swojej literackiej spuścizny. Spotykają go różne ciosy i klęski. Zaledwo powrócił, traci swojego jedynego syna *Li*, w dwa lata później umiera mu najukochańszy uczeń *Tseu-lu*, aż wreszcie w roku 479 kończy sam swój pracowity i całkowicie dla dobra narodu poświęcony żywot. Pochowano go z najwyższą wspaniałością i dopiero po śmierci stał się dla całego społeczeństwa przedmiotem powszechnego żalu, a następnie najwyższej czci i uwielbienia. Jakkolwiek zaś *Konfucyusz* nie może wcale uchodzić za założyciela jakiejś nowej religii, gdyż w dziedzinę religijnych zagadnień rzadko się zapuszczał, a wszelkie nowatorstwo było mu wogóle wstrętne, to jednak tak wielkie jest dla osoby jego i nauki uwielbienie, iż oddają mu powszechnie w Chinach cześć prawie religijną. Duch jego od dwóch tysięcy lat panuje nad umysłami Chińczyków. Słusznie też powiada *Gabelentz*, że cała późniejsza historya Chin jest jakby ciągłą próbą nauki *Konfucyusza:* w czasach, w których jej się trzymano, państwo kwitło, skoro zaś panujący

zaczynali innym hołdować zasadom, przychodziły czasy upadku [1]).

Uczniowie *Konfucyusza* przekazali nam aż do najdrobniejszych szczegółów wierny obraz jego zewnętrznej postaci, ubioru, rodzaju życia, usposobienia i t. d.; nie wchodząc w te szczegóły, powiemy tylko, iż w każdym kierunku może on uchodzić za typ doskonałego Chińczyka. Łagodność w obejściu, jednostajny i zawsze umiarkowany humor, równowaga umysłu z wybitnie mongolską cechą, realistyczny i tylko praktyczne strony życia uwzględniający sposób myślenia, najdalej wreszcie posunięta drobiazgowość w zachowywaniu zewnętrznych form i obyczajów, oto główne cechy jego charakteru.

Nauka *Konfucyusza* nie tworzy jednolitego, według pewnej metody ułożonego, systemu. Rozwijał on poglądy swoje w podobny sposób, jak *Sokrates* w Grecyi, z tą tylko różnicą, iż mówił zwykle w krótkich urywanych zdaniach, a lubował się w zestawianiu skrajnych przeciwieństw; nie łatwem też jest wydobycie przewodnich jego myśli i ułożenie ich w pewnego rodzaju systematyczną całość. Sprobujmy jednak dokonać tego zadania. — Otóż, aby naukę *Konfucyusza* należycie ocenić i zrozumieć, należy koniecznie zwrócić uwagę na stan, w jakim znajdowały się za jego życia Chiny. Byłyto, jak już wspominaliśmy wyżej, czasy największego upadku. Prowincyonalizm przeważył stanowczo nad ogólnymi interesami państwa, dawne tradycye, obrzędy i zwyczaje poszły w zapomnienie, rewolucyjnie usposobieni politycy niemałem cieszyli się powodzeniem, nawet w mowie i w piśmie zaczęła zacierać się duchowa wspólność narodu. Z takimi to dążeniami staje *Konfucyusz* do walki, a podejmuje ją nie w imię jakichś nowych zasad, lecz w imię tych dawnych, które już przed wiekami umożliwiły wzrost i rozwój chińskiego społeczeń-

[1]) Alg. Enc. von Ersch u. Gruber 40 Th. 1887, str. 236, artykuł „*Kung-fu-tse*“.

stwa. Przypomina je więc i odświeża w pamięci żyjących pokoleń, wskazując na nie, jako na jedyny sposób uchronienia się od zupełnego rozbicia i upadku. Powtarza nieustannie: «Ja nic nowego nie wymyślam i nie tworzę, kocham przeszłość, mam jedynie zaufanie do rzeczy dawnych» [1]); poleca opierać się napływowi wszelkich obcych idei, gdyż są szkodliwe, a prawdy szuka tylko w tradycyi. W rozmowach spisanych przez uczniów, czytamy: «Całe «dnie i noce trawiłem na rozmyślaniu nie jedząc i nie «śpiąc, a nic mi nie przybyło wiadomości: pozyskać je mo«żna tylko poświęcając się badaniu rzeczy dawnych» [2]). — «Czy sądzisz» — powiada gdzieindziej do jednego z uczniów — «że ja wiele uczyłem się i wiele mam w pa«mięci? — nie, ja skupiam tylko wszystko w jednę za«sadę» [3]). Gdy uczniowie starali się natarczywie go wybadać, odpowiada im: «Azali przypuszczacie, że ja mam «jakieś tajemnice przed wami? nic wam nie ukrywam, nie «czynię nic, czegobym wam nie udzielił» [4]). Pisze także w jednym z dzieł swoich: «Nie mam zamiaru badać rze«czy tajemnicze, a czynić cudowne, aby późniejsze poko«lenia o tem opowiadały» [5]). Większa część ludzi działa — zdaniem jego — zupełnie nieświadomie, on postępuje inaczej, przysłuchując się wielu rzeczom, wybiera dobre i wykonywa je; widzi wiele i to co widział, pamięta. Oto jest droga do wiedzy! [6]). W słowach tych mamy określoną jego metodę: *Konfucyusz* był empirykiem, człowiekiem praktycznym w pełnem tego słowa znaczeniu. Naukę czerpał on z życia, z doświadczenia, a nie z siebie. Empiryzm jego przedstawia nam się najjaśniej w następującym

[1]) *Lün-jü* księga VII., rozdz. 1. *Legge*, Chin. class. Vol. I, str. 59.

[2]) Tamże, ks. XV., rozdz. 30. *Legge*, Chin. class. Vol. I, str. 166 i 167.

[3]) Tamże, XV., rozdz. 2. *Legge*, str. 159.

[4]) Tamże, ks. VII., rozdz. 23. *Legge*, str. 66.

[5]) *Czung-jung* rozdz. 11. *Legge*, Chin. class. vol. I, str. 255.

[6]) *Lün-jü* ks. VII., rozdz. 27. *Legge*, Chin. class. I, str. 67.

ustępie dzieła znanego pod tytułem «Wzniosła wiedza»: «Starożytni pragnąc być gruntownymi w swoich myślach, «starali się jak można najdalej rozszerzyć swoję wiedzę. «Takie rozszerzenie wiedzy zależy od badania rzeczy. Gdy «rzeczy, t. j. świat jest badany, wówczas wiedza nasza «staje się zupełną. Gdy wiedza jest zupełną, wówczas «myśli nasze stają się gruntowne i t. d.[1]). — Wiedza jednak w ten sposób zdobywana, ma wówczas tylko wartość, jeżeli służy do celów praktycznych, t. j. do moralnego podniesienia człowieka i narodu. Pragnienie wiedzy dla wiedzy u *Konfucyusza* nie istnieje wcale! — Już z natury tego empiryczno-praktycznego stanowiska wynika, iż unikał on ile możności pytań wchodzących w zakres religii lub metafizyki. Wyrazu oznaczającego Bóstwo prawie nigdy on nie używa, chyba gdy przytacza ustępy z księgi *Szi* lub *Szu*[2]), pojęcia zaś osobistego Boga wcale u niego się nie napotyka. *Konfucyusz* zna tylko niebo i ziemię, czyli pierwiastek czynny *Yang* i bierny *Yin*, jako dwa najwyższe bóstwa. Wszystko cokolwiek istnieje, jest dziełem nieba, jest owocem oddziaływania pierwiastku czynnego na bierny. Niebo jednak nie mówi, objawia się tylko w regularnym biegu przyrody. W komentarzu do *Yi-king* czytamy: Niebo i ziemia cicho i posłusznie spełniają swoje zadania, dlatego księżyc nigdy nie zbacza, a cztery pory roku następują zawsze po sobie regularnie; tak samo postępuje człowiek wyższy (mędrzec), powoduje się głównie posłuszeństwem, a narody idą w jego ślady[3]). Wnuk *Konfucyusza Tseu-sse* przytacza następujące słowa mistrza: «Droga *(Tao)* nieba i ziemi może być w jednem wyczer-«pana słowie: nie robią one niczego dwa razy, dlatego

---

[1]) *Ta-hio* rozdz. 4 i 5. *Legge*, Chin. class. I, str. 221 i 222.

[2]) Por. *Dr. J. H. Plath*, Sämmtl. Ausspr. von Conf. und seinen Schülern, str. 18.

[3]) Tamże str. 20.

«tworzenie rzeczy przez nich jest niezbadane» [1]). Tenże sam *Tseu-sse* pisze na innem miejscu, że *Konfucyusz* przejął zasady swoje od dawnych mędrców, od cesarzów *Jao*, *Szün* i *Wen-wang*, «patrząc w górę, brał on sobie za przykład pory roku na niebie; patrząc na dół, prawa wody i ziemi, porównywał więc ze sobą niebo i ziemię, jak wszystko utrzymują, obejmują i ocieniają, jak kierują jednostajnym biegiem pór roku, zmianami słońca i księżyca. Wszystkie rzeczy w przyrodzie utrzymują się wzajemnie, nie szkodząc sobie, prawa przyrody działają nie występując przeciwko sobie, słabe jej siły płyną jak rzeka, potężniejsze działają tworząc i przekształcając. Dlatego niebo i ziemia są tak wielkie, stały zaś w przyrodzie porządek niechaj będzie dla mędrca wzniosłym przykładem [2]).

Następstwem takiegoto stałego w przyrodzie porządku jest, iż wszelkie stworzenie musi podlegać pewnego rodzaju przeznaczeniu. Wiarą w przeznaczenie był *Konfucyusz* jako wierny syn swojego narodu do głębi przejęty, podzielał zaś zarazem przekonanie ogółu, iż przeznaczenie można zbadać, i w ten sposób przyszłość odsłonić. Sztuka przepowiadania jest u niego koniecznym warunkiem prawdziwej mądrości. Dlategoto stawiał on najwyżej *Yi-king* i mówił, że gdyby mógł żyć jeszcze lat pięćdziesiąt, oddałby się wyłącznie badaniu tej księgi [3]), dlatego dowodził, iż nie znając przeznaczenia, nie można być prawdziwym mędrcem [1]). — «Nieba przeznaczenie *(ming)* nazywa się naturą, iść w ślady natury, znaczy wybrać właściwą drogę, do jej oznaczenia powinna służyć nauka», oto słowa, od których rozpoczyna się księga o «środku

---

[1]) *Czung-jung* rozdz. 26. *Legge* I, str. 284, por. *Plath*, str. 20.

[2]) Tamże *Legge* I. 291, por. wyżej str. 240 ustęp z *Yi-king*, który najzupełniej przypomina przytoczone słowa *Tseu-sse'go*.

[3]) *Legge*, Ch. class. I. str. 64.

[4]) *Plath*, str. 23, por. artykuł *Gabelentza* w Enc. Erscha i Grubera, jak wyżej str. 240.

właściwym»[1]. — «Człowiek wyższy gdy widzi niebezpie-«czeństwo, korzy się przed przeznaczeniem, czci zaś głó-«wnie trzy rzeczy, t. j. nieba przeznaczenie, pamięć wiel-«kich mężów i nauki mędrców[2]. Głupiec nie zna niebie-«skiego przeznaczenia, mądry nie złorzeczy niebu, z ludźmi «nie zadziera, dlatego może z łatwością wyczekiwać swo-«jego przeznaczenia, podczas gdy człowiek nierozważny «puszcza się na niebezpieczne drogi i szuka szczęścia»[3].

Gdy jeden z uczniów zapytał o stosunek między przeznaczeniem a przyrodą, odpowiada mu *Konfucyusz* w następujący sposób: «Udział w *Tao*, jest przeznacze-«niem, — przyobleczenie się w oddzielne kształty jest naturą. «Gdy *Yin* i *Yang* się przekształcają i w jednej ujawniają «postaci, wówczas powstaje życie, gdy się w przekształca-«niu wyczerpią, nastaje śmierć[4]. Przeznaczenie więc, czyli «konieczność, jest początkiem przyrody, a śmierć jest koń-«cem życia: gdzie jest początek, tam musi być i koniec». Słowa tu właśnie przytoczone, dowodzą najlepiej, iż *Konfucyusz* wierzył w konieczny porządek na świecie, wierzył w odwieczne prawa światem rządzące. Prawo to określał wyrazem *Tao*, nie wdając się jednak w metafizyczne jego istoty dochodzenia, wystarczał mu bowiem najzupełniej tradycyjny dualizm, wystarczało przekonanie, że niebo jest tą potęgą, która według niezmiennych praw wszystkiem kieruje. Co do człowieka, przypuszczał on przecież pewne wyjątki, i tak wskazywał n. p. wyraźnie trzy rodzaje śmierci bez udziału przeznaczenia, lecz z własnej winy człowieka[5]. Niebieskie przeznaczenie jest o tyle tylko niezmienne, o ile zawsze tymi samymi kieruje się pobudkami; człowiek zaś przeznaczony jest do tego lub owego,

---

[1]) *Legge*, I. str. 247.

[2]) *Plath*, str. 24.

[3]) Tamże.

[4]) Tamże, str. 25.

[5]) Tamże.

stosownie do swojego postępowania. Dziełem przeznaczenia są, według *Konfucyusza*, głównie wrodzone zdolności i przymioty, jeżeli n. p. mądry ojciec ma głupiego syna, to jest to dziełem przeznaczenia [1]). Występuje on również przeciw naiwnej wierze, aby człowiek cnotliwy musiał być zawsze na ziemi szczęśliwym, a zły nieszczęśliwym. Mędrzec powinien wytrwać przy cnocie — niechaj mu ona wystarczy; szczęście zaś lub nieszczęście zależy od przeznaczenia [2]). Dlaczego jednakże tak się dzieje, dlaczego niebo nie zawsze wynagradza cnotę, tego *Konfucyusz* nie dochodzi: jestto jedno z tych pytań, które on ile możności omijał. Był natomiast silnie przekonanym o istnieniu ścisłego związku między porządkiem rzeczy naturalnym a moralnym, między biegiem zjawisk w przyrodzie a czynami ludzkimi. Każdy czyn pociąga za sobą pewne w przyrodzie następstwa, niebo bowiem objawia wolę swoję, swoje zadowolenie lub niezadowolenie tylko przez zjawiska, to jest przez różne pomyślne lub niepomyślne dla człowieka znaki. — Tego rodzaju przekonanie, podzielane zresztą do dnia dzisiejszego przez ogół chińskiego społeczeństwa, uzasadniał *Konfucyusz* w następujący sposób: Dowodził on, że człowiek jest istotą z natury dobrą, jest kwiatem przyrodzenia, w nim ujawnia się najlepiej harmonia obu najwyższych pierwiastków, t. j. nieba i ziemi, droga cnoty zaś jest mu już samym porządkiem rzeczy wskazaną. Skoro więc człowiek z tej drogi zbacza i dopuszcza się występków, w takim razie porządek świata psuje się, a następstwem tego są różne nadzwyczajne zjawiska i przewroty w przyrodzie; im zaś osoba dopuszczająca się występków stoi wyżej, tem groźniejsze wynikają z tego następstwa. Oczywiście, że najgorsze dla całego porządku świata skutki pociągają za sobą zdrożne uczynki panującego. Wypowiadając tego rodzaju zapatrywania, nie głosił

---

[1]) *Plath*, jak wyżej str. 25.

[2]) Tamże, str. 26.

Konfucyusz nic nowego. Już poprzednio wykazaliśmy, że najistotniejszą cechą chińskiego na świat poglądu było stałe pomieszanie porządku przyrodniczego z moralnym. Na tem opiera się magia i wszelkie praktyki wróżbiarskie, filozofia zaś chińska, która tym praktykom właśnie początek swój zawdzięcza, nietylko, że nigdy nie wyparła się zasady, z której powstała, lecz przeciwnie, przez usta największego ze swoich mistrzów zatwierdziła ją, jako jeden z artykułów swojej wiary. — Niedarmo też przywiązywał *Konfucyusz* tak wielkie znaczenie do wszelakich wróżb i znaków, niedarmo w przepowiadaniu przyszłości upatrywał najwyższą mądrość. Zresztą jego filozofia przyrody była co do treści dosyć ubogą. W komentarzu do księgi *Yi* czytamy, że grzmot i deszcz tłómaczył sobie przez rozdzielanie się nieba i ziemi, skutkiem zaś grzmotów i deszczu zaczyna wszystko kiełkować i rozwijać się. Deszcz wprowadzał w związek ze stosunkiem księżyca do pierwiastków *Yin* i *Yang;* niebo nazywał okrągłem, ziemię kwadratową, kształt kwadratowy łączył z ciemnością, okrągły z jasnością i t. d. Wszystkie tego rodzaju poglądy czerpał *Konfucyusz* ze starodawnych tradycyj i praktyk wróżbiarskich, z tego samego zaś źródła pochodzi u niego symbolika liczb tak zawiła i niejasna, że trudno dopatrzeć się w niej jakiegokolwiek sensu lub systemu [1]).

Ważnem i nader charakterystycznem jest stanowisko jakie zajmuje *Konfucyusz* wobec wiary w duchy i wobec czci przodków. — W pamiętnikach spisanych przez uczniów, czytamy, że *Konfucyusz* prawie nigdy nie mówił o cudach, o sile, o niepokojach i o duchach [2]), a gdy *Fan-szi* zapytał się go na czem zasadza się prawdziwa mądrość,

---

[1]) Por. *Plath* jak wyżej str. 58. *Konfucyusz* niebo nazywa jedynką, ziemię dwójką, człowiek jest trójką. Trzy razy trzy jest dziewięć; dziewięć razy dziewięć jest 81. Pierwszym panem jest słońce, liczbą słońca jest 10 (jako najdoskonalsza liczba), dlatego człowiek rodzi się w dziesiątym miesiącu i t. d., w tym rodzaju ciągną się dalsze dziwaczne rozumowania.

[2]) *J. Legge*, Ch. class. I., str. 65.

odpowiedział mu: «Praw ludu pilnować, duchy czcić, ale «trzymać się od nich zdaleka — oto mądrość» [1]). Wogóle możemy powiedzieć, iż działania duchów domyślał się *Konfucyusz* — podobnie jak wszyscy Chińczycy — wszędzie, gdzie tylko spotkał się z czemś niepojętem i niezrozumiałem, nie wyobrażał ich sobie jednak jako całkiem pozbawionych pewnego rodzaju materyalnego podkładu. W księdze «o środku właściwym» pisze: «O jakże skończoną jest działalność duchów i przodków: spostrzegasz ją, a przecież nie widzisz jej; zauważysz ją, a przecież nie słyszysz, są one wcielone w rzeczy, i nie mogą być od nich oddzielone, oneto wskazują ludziom składanie ofiar, one są wszędzie, tak jakoby były i w górze, na prawo i na lewo» [2]). Wystawiał sobie więc cały świat zapełniony duchami, jednakże pytania dotyczącego nieśmiertelności unikał. Zapytany, czy duchy zatrzymują po śmierci świadomość, odpowiedział: Jeżeli powiem, że mają świadomość, to kochający synowie cały dobytek będą tracili na żałobne uroczystości, jeżeli powiem, że nie mają, to źli synowie zaniedbają całkowicie groby ojców, — nie dochodź tego obecnie, — później sam się dowiesz» [3]). Uczniowi pytającemu, w jaki sposób możnaby się przysłużyć duchom: — «nie umiesz jeszcze służyć ludziom», — powiada — «a chciałbyś przysługiwać się duchom»; o śmierci wyraża się: «nie znasz życia, a chciałbyś śmierć poznać». Wszelkie tego rodzaju odpowiedzi, dowodzą, że *Konfucyusz* wierzył wprawdzie w duchy i w życie po śmierci, a to głównie ze względów praktycznych, ze względu na religią i moralność, w głębsze jednak nad istotą duchów dociekania nie wdawał się wcale. Pozytywny jego umysł omijał wszelkie tego rodzaju pytania, a jakkolwiek cześć oddawaną duchom przodków uznawał jako jeden z naj-

---

[1]) *J. Legge*, Ch. class. I. str. 55.

[2]) *Plath* jak wyżej, str. 29.

[3]) *Gabelentz* str. 237.

ważniejszych składowych części religijnego kultu, jako dalszy ciąg objawów synowskiego przywiązania do rodziców, to przecież zbyt wielkiej do tej czci nie przywiązywał wagi. Prawdziwa mądrość polega, zdaniem jego, na wypełnianiu obowiązków, a nie na czci duchów. Zdaje się nawet, że *Konfucyusz* nie przypuszczał wiecznego życia duszy po śmierci. Oto słowa jego z komentarza do *Yi-king:* «Gdy słońce stanęło u szczytu, nachyla się ku zachodowi, gdy księżyc doszedł do pełni, zaczyna go ubywać. Niebo i ziemia napełniają się i wypróżniają naprzemian, a czasem wyczerpują całkowicie, o ileż w wyższym stopniu dotyczy to samo człowieka, przodków i duchów».

Przechodzimy teraz do najważniejszej części nauki *Konfucyusza*, t. j. do jego poglądów na moralność, na państwo i społeczeństwo. Chcąc ten dział należycie zrozumieć, musimy pamiętać, że Chińczyk ocenia wszystko głównie z punktu widzenia praktycznego, a kieruje się głównie względami na życie doczesne, tudzież na dobro państwa i społeczeństwa. O jakichś wyższych idealnych celach, o zbawieniu ludzkości, o życiu przyszłem, o tem nie myśli on wcale. Człowiek powinien być moralnym, gdyż wymaga tego jego własne dobrze zrozumiałe dobro, tudzież dobro ogółu. Przypominamy również, o czem już poprzednio była mowa, t. j. iż *Konfucyusz* uważał człowieka za istotę z natury doskonałą, w której równowaga pierwiastków najwyższy swój wyraz znajduje. Otóż moralnym ideałem chińskiego mędrca jest utrzymanie tej naturalnej równowagi, tej miary właściwej i środka we wszystkiem. Źródłem złego są namiętności, a to dlatego, gdyż wszelka złość i namiętność jest zwichnięciem porządku w świecie panującego, z tego zaś wynikają wszelkiego rodzaju niepokoje. Utrzymanie więc równowagi powinno być głównym celem ludzkich dążeń. «Historya — «mówi *Konfucyusz* — wspomina o mężach, którzy tę na«turalną równowagę zawsze utrzymać zdołali, byli to

«ludzie święci, inni zdobywali ją sobie stopniowo przez «naukę i ćwiczenia, ci zasługują na nazwę mędrców, «kto zaś ich naśladuje, kto się do udoskonalenia siebie «i drugich przyczynia, ten jest wyższym człowiekiem» [1]). Zadanie więc życia polega na utrzymaniu właściwego środka, do tego zaś potrzebnem jest uprawianie następujących pięciu głównych cnót [2]):

1) cnoty ludzkości czyli cnoty odpowiednego zachowania się w pięciu głównych stosunkach życia, t. j. w stosunku rodziców i dzieci, — panów i sług, — rodzeństwa, — małżonków — a wreszcie przyjaciół [3]).

2) Cnoty prawości i sprawiedliwości.

3) Cnoty przyzwoitości czyli dobrego obyczaju w stosunkach z ludźmi, w zewnętrznej powierzchowności i w praktykach religijnych.

4) Cnoty mądrego i rozumnego życia.

5) Cnoty uczciwości i wierności.

W wyliczonych tu cnotach odzwierciedla się tak wiernie cały charakter chińskiej moralności, iż warto jest zastanowić się nad nimi nieco dokładniej.

Pierwsza z przytoczonych cnót dotyczy głównie stosunków rodzinnych. Cały ustrój społeczeństwa chińskiego opiera się jak wiadomo na patryarchalnych podstawach: moralność *Konfucyusza* uświęca więc te podstawy i wskazuje człowiekowi, jako pierwszy i najświętszy obowiązek,

---

[1]) Por. Enc. von Ersch u. Gruber 40 Th., art. *Gabelentza «Kung-fu-tse»* str. 298.

[2]) Liczba pięć jest w Chinach świętą i bardzo często powtarza się przy wyliczaniu różnych rzeczy.

[3]) W *Lün-jü* ks. XIII., r. 19, czytamy: *Fan-Szi* zapytał się, na czem polega cnota ludzkości? Mistrz odpowiedział: W życiu prywatnem utrzymać zawsze powagę i godność, — w prowadzeniu interesów być uważnym i czynnym, — w stosunkach z ludźmi być szczerym i wiernym swoim zobowiązaniom. Nawet gdy pójdziesz między barbarzyńców, nie powinieneś zaniedbać tych zasad. — Jestto cokolwiek odmienne określenie cnoty ludzkości, wychodzi jednak na to samo.

poszanowanie rodzinnych węzłów. Tu należy przedewszystkiem bezwarunkowe posłuszeństwo i cześć dzieci względem rodziców: »Jak długo ojciec żyje, należy mieć jego »wolę przed oczami; gdy ojciec umrze, należy mieć jego »postępki przed oczami i trzy lata nie odstępować od »wskazówek ojca« [1]). Posłuszeństwo więc dla rodziców powinno sięgać za grób, składanie zaś ofiar zmarłym rodzicom jest najważniejszą częścią religijnego kultu w Chinach. *Konfucyusz* jeżeli utrzymuje wiarę w duchy i w życie po śmierci, to głównie tylko ze względów na moralność rodzinną, bez której porządek na świecie wydaje mu się zupełnie niemożliwym. Stosunki rodzeństwa między sobą powinny polegać również na wzajemnej braterskiej miłości, tudzież na posłuszeństwie względem najstarszego brata, będącego zastępcą ojca w rodzinie. W małżeństwie uznaje *Konfucyusz* zupełną zależność kobiety od mężczyzny, uważa ją za istotę od mężczyzny niższą, i naucza że kobieta znajduje się w stosunku potrójnej zależności: za młodu zależną jest od ojca, później od męża, a gdy ten umrze od syna [2]). Mężczyzna wyobraża w rodzinie pierwiastek nieba: on jest najwyższym w rodzinie sędzią, on wie co się godzi a czego wystrzegać się należy. Żona powinna we wszystkiem iść za wskazówkami męża. Małżeństwo należy pojmować jako powtórzenie stosunku nieba i ziemi; ono też jest początkiem i ostatecznym ludzkiego życia celem. Stosunek panów do sług powinien być podobny do stosunku rodziców do dzieci: niechaj przełożeni postępują sobie jak ojcowie troskliwie i z łagodnością, słudzy i podwładni niechaj okazują im dziecięcą cześć, posłuszeństwo i wierność. Jedynym stosunkiem opartym na równorzędności jest stosunek przyjaźni. Chińczycy do węzłów przyjaźni nadzwyczaj wielką przywiązują wagę, a gotowi są zawsze do daleko sięgających na rzecz przy-

[1]) *Legge* Ch. class. I. str. 6. *Lün-jü* I. 11.

[2]) Por. *I. H. Plath* jak wyżej str. 64.

jaciela poświęceń: przyjaźń zdaniem ich polega na wzajemnem poszanowaniu swojej godności i na zaufaniu. *Konfucyusz* powiada: »Nie miej nigdy przyjaciela, któryby nie był ci równy«[1]). Za drugą główną cnotę uważa *Konfucyusz* prawość i sprawiedliwość; różni on się w tej mierze stanowczo od *Lao-tsego*. Podczas gdy ten ostatni głosił zasadę iż należy dobrem płacić za złe, a nieprzyjaciołom przebaczać urazy, to przeciwnie *Konfucyusz* każe dobrem odpłacać za dobre, a za złe wymiarem sprawiedliwości[2]). Pełna prawości wzajemność — oto jedyny sposób postępowania godny człowieka wyższego.

Najlepiej charakteryzuje moralność chińską trzecia cnota określona wyrazem »*li*«, który oznacza przyzwoitość czyli dobry obyczaj. Chińczyk wszędzie i we wszystkiem kładzie główny nacisk na owo »*li*«, bez którego im wyżej człowiek stoi, tem trudniej obejść się może. W zakres pojęcia »*li*« wchodzą wszelkie zwyczaje i obyczaje, wszelkie formuły grzeczności, sposoby wzajemnego zachowywania się ludzi względem siebie, obrzędy religijne, etykieta, jednem słowem wszystko, co tylko dotyczy tak zwanej zewnętrznej przyzwoitości czyli dobrego tonu. Otóż *Konfucyusz* uważa ten polor zewnętrzny, to dobre wychowanie za kardynalny warunek moralnej wartości. Nauka jego jest na tym punkcie najwierniejszym wyrazem chińskiej cywilizacyi. Rozpatrując się w spisanych później rozmowach *Konfucyusza* z uczniami, przekonywamy się, iż najchętniej i najczęściej rozmawiał on z nimi o rzeczach dobrego obyczaju dotyczących. Wyjaśnia się to zaś nietylko właściwościami jego prawdziwie chińskiegę umysłu, ale również i tem, że *Konfucyusz* żył w czasach powszechnego zdziczenia i upadku, starał się więc rozbudzić w społeczeństwie poczucie taktu i tej w drobiazgi nawet wkraczającej przyzwoitości, aby na tej drodze naród podnieść,

---

[1]) *Lün-jü* I. 8. *Legge* Ch. class, str. 5.

[2]) Por. *v. d. Gabelentz* Confucius u. s. Lehre str. 44.

a przez poszanowanie form obyczajowych doprowadzić go do poszanowania prawa i porządku [1]). Cnota »*li*« godzi się jednak u naszego mędrca z pewnego rodzaju niezależnością i otwartością wobec przełożonych i nigdy nie powinna przeradzać się w służalczość. *Konfucyusz* stanowczo domagał się, aby wobec wyższych a nawet wobec panującego zawsze mówić szczerą prawdę. Gdy jeden z uczniów zapytał się go, czy jako urzędnik powinien wystąpić przeciw zarządzeniom swojego pana, które uważał za zgubne, otrzymał odpowiedź: »nie łudź go, lecz wystąp otwarcie« [2]).

Najpotężniejszym środkiem, umożliwiającym ludziom zachowanie dobrego obyczaju, jest, zdaniem *Konfucyusza*, muzyka. Rozumiał on wybornie wpływ tonów na złagodzenie obyczajów i na uszlachetnienie uczuć, dlatego też oddawał się z największem zamiłowaniem badaniu starej muzyki, pragnąc i ją zużytkować w celach umoralnienia ludu; nie napróżno powtarzał nieraz, że »*li*« reguluje czynności ludzkie, a muzyka reguluje uczucia [3]). Z muzyką łączy się ściśle liryczna poezya: »Pieśni podnoszą nas »*li*« wzmacnia nas, a muzyka udoskonala nas« [4]). Syn *Konfucyusza* opowiada, że gdy raz przechodził przez dziedziniec, ojciec zapytał się go: »czy uczysz się pieśni?« jeszcze nie — odpowiedział — »w takim razie nie masz prawa odzywać się wśród nas«. Za inną razą zapytał się go ojciec, czy bada »*li*«; otrzymawszy zaś przeczącą odpowiedź, rzekł doń: »W takim razie nie masz żadnej pewnej w działaniu podstawy« [5]).

Powyższa opowieść określa najlepiej znaczenie, jakie przywiązywał *Konfucyusz* do muzyki, do poezyi i do dobrego obyczaju; te trzy przedmioty stanowią też do dzi-

---

[1]) Por. *Gabelentz. Confucius und seine Lehre. Leipzig 1888. str. 24*

[2]) Tamże, str. 27.

[3]) Tamże.

[4]) Tamże, str. 29.

[5]) *Legge* Ch. class. str. 179 i 180 *Lün-jü* XVI. 13.

siejszego dnia główną treść nauki w Chinach, na nich opiera się całe publiczne oświecenie i wychowanie.

Równie chętnie, jak o rzeczach dotyczących obyczajów, rozmawiał *Konfucyusz* z uczniami o sprawach rządu i państwa, tudzież o zagadnieniach społecznych w ogólności. Wśród powszechnego za jego życia zamętu, wśród ciągłych politycznych rozterek, sprowadzających najgorsze dla społecznego dobrobytu następstwa, musiało ludzi myślących głównie zajmować pytanie dotyczące dobrego rządu. W księdze »pamiętników« na każdej prawie stronicy czytamy, jak przychodzą do *Konfucyusza* różne polityczne znakomitości i pytają go to o rząd, to o najlepszy sposób rządzenia: on każdemu daje odpowiedź zastosowaną do potrzeby i stanowiska pytającego. Z różnych tych odpowiedzi dadzą się wysnuć następujące myśli przewodnie: Państwo uważał *Konfucyusz* za dzieło nieba, wyobrażał zaś sobie jednę tylko możliwą formę rządu t. j. monarchią absolutną z prawem dziedziczności. Domagał się jednakże od panującego aby był ojcem i matką narodu, aby w rządach kierował się nie chciwością, lecz cnotą: »kto rządzi za pomocą cnoty, ten podobny jest do gwiazdy polarnej, która zostaje zawsze na miejscu a wszystkie inne gwiazdy obracają się koło niej [1]), »Jeżeli będziesz kierował ludem przy pomocy surowości i kar, wówczas lud będzie się starał uniknąć ich bez żadnego wstydu, jeżeli zaś za sternika obierzesz sobie cnotę i dobry obyczaj, *(li)* to wówczas naród powstydzi się grzechu, a poczyni postępy w cnocie» [2]). Panującego nazywa *Konfucyusz* synem niebios, gdyż z łaski nieba dzierży berło; nie przeszkadzało mu to jednak wcale przyznawać w pewnych wypadkach ludowi prawo do rewolucyi i stawać po stronie przywłaszczycieli, wstępujących na tron z woli ludu. Jeżeli dziedziczny monarcha prowadzi państwo do upadku, jeżeli wyzyskuje lud i do-

[1]) *Lün-jü.* II. *1.* *Legge* Ch. cl. I. str. 9.

[2]) *Lün-jü.* II. 3. *Legge* Ch. cl. I. str. 10.

prowadza go do nędzy tak materyalnej jak moralnej, wówczas naród ma — jego zdaniem — prawo strącić z tronu złego monarchę, a obrać sobie innego. Sam *Konfucyusz* patrząc na upadek ówczesnej cesarskiej dynastyi, starał się wynaleść księcia, któryby godzien był sięgnąć po cesarską koronę: nie znalazł jednak takiego. Jeżeli dzieło rewolucyi powiodło się i pomyślne dla społeczeństwa wydało owoce, w takim razie powodzenie może, według *Konfucyusza*, posłużyć za dowód, iż niebiosa pobłogosławiły dziełu przywłaszczyciela i tem samem uznały go za swojego syna. Trudno zaiste o praktyczniejszą politykę!

Wszystko w państwie powinno dziać się dla dobra poddanych, ci zaś powinni mieć zaufanie do panującego, powinni wierzyć, że cokolwiek on zamierzy i podejmie, wyjdzie na korzyść państwa i poddanych. Zapytany pewnego razu *Konfucyusz*, o co powinien głównie starać się dobry rząd, — odpowiada — że o trzy rzeczy, tj. o dostateczną dla ludności żywność, o siłę zbrojną i o zaufanie poddanych. Zapytany dalej, która z tych trzech rzeczy jest najmniej potrzebną, odpowiada: Siła zbrojna, następnie żywność, gdyż ludzie i tak umierać muszą, ale bez zaufania nie może żadne istnieć państwo [1]). Przy innej znowu sposobności doradza, aby panujący starał się o powiększenie ludności w swojem państwie, skoro zaś ludność stanie się liczną, niechaj ją wzbogaca, a wreszcie oświeca [2]). Oświata zatem powinna być uwieńczeniem dobrych rządów, warunkiem jednak oświaty jest dobrobyt, — naród biedny nie będzie nigdy oświecony. — Mając przekonanie, że człowiek z natury jest dobrym, sprzeciwiał się *Konfucyusz* zastosowywaniu surowych kar, dopiero gdy dobre zasady i przykład panującego lub urzędnika okażą się niedostatecznymi, dopiero wówczas należy zastosować kary. Za największą zbrodnię uważa on brak czci dla

[1]) *Lün-jü* XII. 7. *Legge*, Ch. class. I. str. 118.

[2]) Tamże, XIII, 9. *Legge* I. str. 130 i 131.

starszych i zaniedbywanie obowiązków ludzkości [1]). Jeżeli poddani są źli, główną winę przypisuje rządowi, jeżeli cnotliwi, jestto również zasługą rządu. Ludzie — zdaniem jego — łatwo dadzą się nakierować do dobrego: «Gdyby mi w jakim kraju chciano powierzyć rządy, mógłbym w dwunastu miesiącach zdziałać bardzo wiele, w trzech zaś latach rząd byłby w zupełności wydoskonalony» [2]). W uzupełnieniu zaś tych słów, dodaje następnie: «Gdyby «mężowie mądrzy i cnotliwi rządzili państwem, następując «po sobie przez lat sto, to mogliby wytępić zbrodnie «i zaprzestać wymiaru głównych kar. Gdyby powstał «wielki król prawodawca, wystarczyłby przeciąg jednego «pokolenia, aby cnota stanowczo przeważyła» [3]). Do tego jednak potrzeba, aby rządzący umiał sobą samym kierować! — Oto słowa *Konfucyusza* z księgi jego znanej pod nazwą «wzniosła wiedza»:

«Mężowie starożytni, pragnąc rozszerzyć w cesarstwie «światło cnoty, doprowadzali najpierwiej do porządku swoje «własne państwa; pragnąc uporządkować swoje państwa, «urządzali pierwiej swoje stosunki rodzinne; pragnąc urzą-«dzić swoje rodzinne stosunki, wykształcali pierwiej swoję «osobistość; pragnąc wykształcić swoję osobistość, uszla-«chetniali pierwiej swoje serca; pragnąc uszlachetnić swoje «serca, starali się być gruntownymi w swoich myślach; «pragnąc być gruntownymi w myśleniu, starali się jak «można najdalej rozszerzyć swoję wiedzę. Takie zaś roz-«szerzenie wiedzy zależy od badania rzeczy» [4]). A dalej kończy: «Od syna niebios, aż do człowieka z gminu, od «wszystkich, bez wyjątku, należy wymagać jako pierwszej «i głównej rzeczy, wykształcenia własnej osobistości».

---

[1]) Por. *J. H. Plath*, Sämmtl.Ausspr. von Konf. str. 95. Por. wyżej str. 232.

[2]) *Lün-jü* XIII. 10. *Legge*, Ch. class. I. str. 131.

[3]) Tamże, XIII. 11, 12.

[4]) Dalszy ciąg tego ustępu przytoczony wyżej na str. 272.

[5]) *Ta-hio* rozdz. 4 i 6. *Legge*, Ch. class. I. str. 221, 222, 223.

W przytoczonym tu ustępie streszczone są najlepiej główne zasady filozofii *Konfucyusza*, na nich też kończymy jej przedstawienie, dodając, iż liczba uczniów, którzy mędrca otaczali, może służyć za dowód, do jakiego stopnia nauki jego odpowiadały potrzebom ówczesnego społeczeństwa [1]).

Historycy chińscy opowiadają, że *Konfucyusz* miał przeszło 3000 uczniów, nie należy jednak wcale wyobrażać sobie, aby mędrzec nasz utrzymywał rodzaj szkoły. Słusznie pisze *Plath* [2]), że *Konfucyusz* nie był nauczycielem, nie miał zamiaru odgrywania roli profesora filozofii lub moralności: byłto mąż stanu, filozof-polityk, który ba-

[1]) Źródła, z których czerpiemy znajomość nauki *Konfucyusza*, są następujące: Najważniejszem są zdania i rozmowy spisane przez uczniów, a znane pod nazwą: *Lün-jü*, tłómaczenie tego dzieła i historyą tekstu podaje *J. Legge* w I. tomie: «*Chinese classics*» tudzież w dziele: «*The life and teachings of Confucius*» London 1887. Na język francuski tłómaczył *Lün-jü G. Pauthier: «Confucius et Mencius»*. Paris. Charpentier. Drugim podobnym zbiorem są tak zwane domowe rozmowy *Konfucyusza* «*Kia-iü*»; nie zasługują one jednak w zupełności na wiarę, gdyż zostały z późniejszych dopiero uzupełnione źródeł. Księga *Hiao-king*, o obowiązkach dzieci, jest prawdopodobnie dziełem jednego z uczniów. Krótki tekst «wzniosłej wiedzy» przypisywany jest samemu *Konfucyuszowi*, natomiast redakcya *Czung-jung* czyli «o środku właściwym» jest dziełem *Tseu-sse*, *Konfucyuszowego* wnuka. — Ważne wiadomości znajdują się także w historycznem dziele *Sse-ki*, tudzież u najstarszych komentatorów. Literatura Konfucyanizmu w Chinach jest niezmiernie liczna. W europejskich literaturach następujące są najważniejsze prace o *Konfucyuszu:* 1) Łacińskie dzieło Jezuitów, wymienione na str. 217; 2) *J. Legge*, Wstęp w dziele *The Chin. classics;* 3) tenże, *The religions of China*. London, 1880; 4) tenże, artykuł o *Konfucyuszu* w VI. tomie Encykl. britannica; 5) artykuł *Gabelentza* w XL. tomie Encyklopedyi Ersch u. Gruber roku 1887; 6) *Dr. J. H. Plath*, Confucius und seiner Schüler Leben u. Lehren. Abh. d. k. bair. Ak. d. Wiss. I. kl. Bd. XI—XIII. Monachium 1867—1874. Najnowszą pracą o *Konfucyuszu* jest rozprawa *Jerzego von der Gabelentz*: «*Confucius und seine Lehre*». Lipsk 1888. Pracy tej w niniejszem przedstawieniu wiele zawdzięczam. Zasługują także na uwzględnienie prace *Ernesta Fabera:* 1) Lehrbegriff des Confucius, Honkong 1872; 2) Quellen zur Confucius und dem Confucianismus, Honkong 1873.

[2]) *Dr. J. H. Plath*, Die Schüler des Confucius, str. 4.

dał urządzenia i obyczaje przeszłości, i pragnął społeczeństwo odrodzić, nakłaniając je, aby się oparło na tradycyi. Uczniami jego więc nie była młodzież, nie bylito studenci, lecz ludzie dojrzali, przeważnie zajęci sprawami publicznymi, którzy przychodzili pytać o radę. Nie miewał też *Konfucyusz* wykładów, lecz — jak to już wspominaliśmy wyżej — nauczał, odpowiadając na pytania. Uczniowie przychodzili do niego i odchodzili, pozostając stosownie do woli, dłużej lub krócej, a ponieważ liczba ich była znaczna, przeto większą część czasu poświęcał mistrz na udzielanie im pouczających odpowiedzi, każdy zaś uczeń żył osobno w swojej własnej rodzinie.

Z czasem jednak utworzyło się grono bliższych jego i zaufanych przyjaciół, takich uczniów miało być około siedmdziesięciu [1]), między tymi było znowu trzech, których *Konfucyusz* za swoich najukochańszych i najwierniejszych uważał, nazwiska ich: *Tseu-lu*, *Tseu-kung* i *Yen-yan*. Pierwsze znowu między nimi miejsce zajmuje *Yen-yan* czyli *Yen-hoei*; był on krewnym *Konfucyusza* po matce, a żyjąc w ubóstwie, odznaczał się wielkim spokojem umysłu. Pewnego razu zapytał go *Konfucyusz:* «Dom twój jest ubogi, mieszkanie twoje niskie, dlaczego nie przyjmiesz urzędu»? Na to odpowiada *Yen-hoei:* «Nie życzę sobie urzędu: kawałek pola za miastem wystarcza mi na miskę ryżu, gitara wystarcza, aby mnie rozweselić, a nauka mistrza, aby mnie podnieść» [2]). *Konfucyusz* kochał go i cenił bardzo, powtarzał nieraz: Najchętniej przebywam cały dzień z *Hoei:* on nigdy nie podaje nauk moich w wątpliwość, wydaje się naiwnym, ale gdy odejdzie, bada je i zgłębia; on jeden umie naukę moję objaśniać i tłómaczyć. *Hoei* obiera zawsze właściwy środek: skoro raz pojął jaką cnotę, już jej więcej nie porzuci [3]).

---

[1]) *Dr. J. H. Plath*, Die Schüler des Confucius, str. 5.

[2]) Tamże, str. 15.

[3]) Tamże, str. 16.

Gdy *Yen-yan* umarł, płakał *Konfucyusz* gorzko i zawołał: «niebo doprowadza mnie już do zguby» [1]). Drugim ulubionym jego uczniem był *Tseu-kung*, sławny z powodu swojej wymowy. Bieg jego życia mało jest znany. Z początku, gdy się z *Konfucyuszem* złączył, miał być bardzo zarozumiałym, mawiał o sobie: «w pierwszym roku zdawało mi się, że przewyższam *Konfucyusza*, w drugim, że mu dorównywam, w trzecim przekonałem się, że nie mogę się z nim mierzyć» [2]). W rozmowach mistrza z uczniami, zapisane jest następujące jego zdanie: «czego nie życzę sobie, aby mi drudzy czynili, tego im sam nie czynię» [3]). Występuje on zawsze jako przestrzegający ściśle obrzędów, starodawnych obyczajów i przepisów, z mistrzem swoim rozmawia najchętniej o sprawach rządu i państwa [4]). *Yen-yan* uprawiał głównie cnotę i oddany był całkiem swojemu mistrzowi, *Tseu-kung* zaś praktyczną mądrość polityczną.

Trzecim z rzędu jest *Tseu-lu*, sławny znowu z męstwa i zdolności do rządu; posiadał on wiele energii i prostoty, — w myśleniu jednak był ograniczony i nie posiadał krytycznego zmysłu [5]). *Konfucyusz* powiedział mu raz: «jesteś odważniejszym ode mnie, ale zbywa ci na zdolności sądzenia o rzeczach» [6]). Oprócz tych, zasługują jeszcze na wzmiankę: *Tseng-san*, którego *Legge* uważa za autora «Wzniosłej wiedzy», a raczej za tego, który to dzieło w piśmie utrwalił; zajmował on się głównie pytaniami wchodzącymi w zakres czci przodków i stosunków rodzinnych [7]). *Tseng-*

---

[1]) *Dr. J. H. Plath*, Die Schüler des Confucius, str. 19.

[2]) Tamże, str. 50.

[3]) *Lün-jü* V. 11. *Legge*, Ch. class. I., str. 41.

[4]) On to miał z *Konfucyuszem* rozmowę wspomnianą wyżej na str. 284.

[5]) *Plath*, Schüler des Conf., str. 29.

[6]) Tamże, str. 30.

[7]) Por. tamże str. 65—76 i *Legge*, Proleg. I. 26.

san po śmierci mistrza, kształcił dalej uczniów w tegoż nauce. Najznakomitszym zpomiędzy tych uczniów był *Kung-ki* albo *Tseu-sse*, wnuk *Konfucyusza*, autor dzieła «o środku właściwym», które obok «wzniosłej wiedzy» i «pamiętników», należy do czterech klasycznych ksiąg *Konfucyanizmu*.

IV.

1. Kierunki skrajne. — 2. Naturalizm i panteizm w szkole *Lao-tse'go* — 3. Meng-tseu. — 4. Upadek filozofii.

1. Po śmierci *Konfucyusza* zapanował w Chinach największy polityczny i społeczny zamęt, wówczas bowiem rozpoczęły się na dobre owe zawzięte walki między książętami o przewagę nad cesarzem, o których już poprzednio była mowa [1]). W takichto zwykle burzliwych czasach, gdy wszystko, co niegdyś dla społeczeństwa drogiem było i świętem, zachwianem zostało, gdy władza straci powagę swoję i urok, a nikt nie wie, czego się ma trzymać i kogo słuchać — pojawiają się umysły, które posuwając krytykę istniejącego złego do ostatecznych granic, radeby wszystko obalić i w miejsce dawnych zapatrywań i urządzeń wprowadzić coś zupełnie nowego. Dzieje filozofii chińskiej wykazują nam dwóch myślicieli, wyobrażających w sposób typowy tego rodzaju skrajne dążenia, myślicielami tymi są *Jang-czhu* z jednej a *Mih-tih* z drugiej strony.

Kiedy *Jang-czhu* żył, trudno dokładnie określić; *Legge* przypuszcza, iż był współczesnym *Konfucyusza* i *Lao-tse'go*, opierając się na opowiadaniu filozofa *Czwang-tseu* o roz-

---

[1]) Zob. str. 249.

mowie *Lao-tse'go* z *Jang-czhu* [1]). Przypuszczenie to jednak nie wydaje się prawdopodobnem, ze wszystkiego bowiem co pisze *Meng-tseu*, najzawziętszy filozofa *Jang-czhu* przeciwnik, można wyprowadzić wniosek, że ten ostatni żył później od *Konfucyusza* i że poglądy jego największem cieszyły się powodzeniem właśnie za czasów samego *Meng-tseu*, a więc w czwartem stuleciu przed Chr. *Jang-czhu* zajmuje stanowisko najskrajniejszego materyalisty i egoisty; można go wybornie porównywać z indyjskim *Czarwaką*. Nauka jego streszcza się w następujących głównych zasadach: Życie ludzkie — uczył *Jang-czhu* — jest niezmiernie krótkie, większą jego część wypełniają dzieciństwo, starość, sen, wreszcie smutki, boleści i zmartwienia. Człowiek jest nadto skrępowany mnóstwem najrozmaitszych względów praw i przepisów, tak że żyje jakby w jakiemś wewnętrznem zamknięty więzieniu. Mężowie odległej starożytności wiedząc o tem, postępowali inaczej aniżeli ludzie dzisiejsi znali oni krótkość życia, wiedzieli, że wszystko kończy się dla człowieka ze śmiercią, dlatego też szli za popędami serca, nie odmawiali sobie niczego, żadnej nie unikali przyjemności; nie goniąc za sławą po śmierci, rozweselali się stosownie do swoich potrzeb przyrodzonych, nie opierali się powszechnemu wszystkich istot dążeniu do rozkoszy. Życie krótkie lub długie nie wchodziło wcale w ich rachuby. Ludzie różnią się — powiada *Jang-czhu* — sposobem życia, zgadzają się zaś wszyscy w tem, że wszyscy zarówno muszą umierać. Umrzeć musi tak dobrze mądry jak i głupi, tak dobrze cnotliwy jak zbrodniarz. Skoroś się raz urodził, bierz życie tak jak jest, staraj się uprzyjemnić je sobie, a gdy śmierć się zbliży, patrz na nią z obojętnością, śmierć bowiem o d d a c i ę w o b j ę c i a n i c o ś c i. Egoizm filozofa *Jang-czhu* występuje jaskrawo w następującem opowiadaniu: Jeden z uczniów zapytał się go: »gdybyśmy mogli uszczęśliwić, ludzkość po-

[1]) *J. Legge* The Chinese Classies II, Prolegomena 96.

święcając jeden włos z naszego ciała, czy należy to uczynić?« Odpowiada mu na to jeden z towarzyszów filozofa: »Włos stanowi cząstkę naszego ciała, dlaczegoż więc masz go lekceważyć?« Wspominając o mędrcach, których czci naród, powiada *Jang-czhu*, że za życia nie doznali oni może ani jednego dnia szczęśliwego, po śmierci zaś są przedmiotem powszechnego uwielbienia; przeciwnie ci znowu, którzy uchodzą za największych łotrów i tyranów, używali za życia w całej pełni rozkoszy i przyjemności. Po śmierci sława ich jest jaknajgorszą, rozkoszna jednak rzeczywistość jest czemś, czego żadna sława zastąpić nie może. Potępiaj ich — oni o tem nie wiedzą, chwal ich — oni także o tem nie wiedzą, zła sława ma dla nich taką samę wartość, jakąby miała dla kawałka drzewa lub ziemi! Mędrcom takim jak *Szun*, *Ju*, *Czou-kung* i *Kong-fu-tse* dostało się w udziale najwyższe uwielbienie, tymczasem życie było im gorzkie aż do końca, a śmierć wspólnym ich losem; z drugiej strony łotrów jak *Kü* lub *Czow* powszechna ściga pogarda, ale za to życie ich było pełne rozkoszy, a wspólnym ich losem także śmierć. Wynika z tego wniosek, że powinniśmy jeść, pić, używać wszelkich rozkoszy życia, każdy zaś niech żyje tylko dla siebie. Oto są zapatrywania naszego filozofa! Wobec tego krzywdę wyrządzilibyśmy Epikurowi, gdybyśmy *Jang-czhu* chińskim nazwali Epikurem. Wszak Epikur uczył, że nie można żyć rozkosznie nie żyjąc zarazem cnotliwie, tymczasem w nauce *Jang-czhu* mamy do czynienia z najbardziej cynicznym egoizmem, na jaki tylko grubo realistyczna Mongołów natura zdobyć się mogła. Występował on również przeciw wszelkim państwowym urządzeniom, przeciw tradycyi, przeciw wierze w duchy i t. d., sąto jednem słowem poglądy podobne do owych baniek na powierzchni płynu, zwiastunów wewnętrznego rozkładu [1]).

[1]) Jedyne szczegóły dotyczące nauki *Jang-czhu* znalazłem w dziele *J. Legge* Chin. Class. II. Proleg., str. 96—102, na nich też oparłem niniejszy wykład.

Wprost przeciwne, chociaż nie mniej skrajne stanowisko zajmuje inny myśliciel, z poprzednim współczesny, nazwiskiem *Mih-tih*, albo jak go misyonarze nazwali *Micyusz*.

Mih-tih pochodził z księstwa *Sung* [1]), gdzie panowali potomkowie jeszcze pierwszej dynastyi; z niewielu znanych nam szczegółów życia jego dotyczących, możemy tyle tylko wywnioskować, że byłto charakter szlachetny i pełen zaparcia się siebie, używał również sławy zręcznego mechanika i obrońcy fortec, wiadomo także, iż miał bardzo wielu uczniów, którzy po jego śmierci rozdzielili się na trzy obozy. Następujące są główne zasady jego nauki:

W teraźniejszości upatruje *Mih-tih* tylko upadek i zepsucie, a za cel wytyka sobie, aby społeczeństwo z tego upadku podnieść i do lepszych doprowadzić warunków; cel więc jest tu ten sam, co u *Konfucyusza*. *Micyusz* podobny jest do swojego wielkiego poprzednika i w tem jeszcze, że z zamiłowaniem mówi o czasach starożytnych i chętnie powołuje się na dawne pisma, tradycye, pieśni i obyczaje; wnioski jednak, jakie z nich wyprowadza, różnią się stanowczo od wniosków *Konfucyusza*. Ten ostatni pragnął ustalić istniejący porządek rzeczy; system feudalny wraz z całym hierarchicznym porządkiem społecznym, wszelkie zresztą nabytki chińskiej cywilizacyi były dla niego najdroższemi skarbami, na stronę formalną życia, na reguły przyzwoitości kładł nacisk jaknajwiększy. Zupełnie przeciwnie *Micyusz:* dla niego istniejący porządek, to stek przewrotności. Sztuka, muzyka i wogóle cywilizacya i zbytek to rzeczy potępienia godne, ludzie powinni żyć w prostocie i w zupełnej między sobą równości. Nigdy jeden nie powinien wywyższać się nad drugiego, a wszyscy powinni kochać się między sobą zarówno. Każdy niechaj poświęca się dla dobra ogółu, każdy, nie wyjmując książąt, niech sam na siebie pracuje,

[1]) Por. *E. Faber.* Die Grundged. des alten chin. Socialismus, Elberfeld, 1877, str. 5.

niech się stara o potrzebne do życia zboże i sam własne sporządza odzienie [1]). Przemawiał więc *Micyusz* za wspólnością dóbr i za zupełnem ludzi zrównaniem. Jeżeli zważymy, że społeczeństwo chińskie opiera się na hierarchicznym ustroju i że pojęcie społecznej rangi wryło się tu w umysły jak nigdzie, to zrozumiemy łatwo, dlaczego nauka *Micyusza* uchodzi do dzisiejszego dnia w Chinach za najgorszą herezyą, dlaczego taki *Meng-tseu* stawia go na równi z *Jang-czhu*. Istotnie zasady wszechwładztwa ludowego i powszechnej równości były tego rodzaju, iż musiały najsilniej razić zwolenników istniejącego rzeczy porządku. Główny zarzut, jaki przeciw niemu podnoszono, był, iż *Micyusz* nie uznaje ojcowskiej powagi, iż lekceważy miłość i przywiązanie należące się rodzicom ze strony dzieci, a głosząc zasadę równości, że podkopuje rodzinę i przez to niszczy podstawy całego społecznego ustroju. O naturze człowieka miał *Micyusz* podobnie dobre wyobrażenie jak i *Konfucyusz*. Zdawało mu się, że człowiek z natury jest dobry, a popsuła go cywilizacya; gdyby jednak znalazł się panujący lub minister, którychby zasady jego nauki zechciał w czyn wprowadzić, wówczas możnaby wszystko w krótkim czasie naprawić. Ta wiara w skuteczność zarządzeń zgóry i środków rządowych przekonywa nas, iż nawet ten skrajny komunista i demokrata nie mógł zejść z gruntu narodowej chińskiej umysłowości. Rządzącym wskazuje on za przykład niebo, którego działanie wolnem jest od egoizmu i powszechnem. Naśladując jednak niebo, należy to czynić, czego ono sobie życzy. Życzeniem zaś nieba jest, aby wszyscy ludzie wzajemnie się kochali i wzajemnie sobie pomagali, przeciwnie, nie życzy sobie, aby się ludzie nienawidzili i wyzyskiwali. Ale zkądże my to wiemy? Oto ztąd, że niebo wszystkich bez wyjątku zarówno kocha i wszystkim zarówno jest poży-

[1]) Por. *E. Faber*. Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage. Elberfeld, 1877, str. 35.

teczne. W obliczu nieba niema ani małych, ani wielkich, ani możnych, ani niskich, wszyscy są sługami nieba; kto więc ludziom jest pożyteczny, tego niebo uszczęśliwia, kto zaś ludzi nienawidzi, na tego zsyła niebo nieszczęścia [1]). Z takiego poglądu wynika, że panujący powinien być także sługą wszystkich, powinien pracować dla dobra ogółu, ale dlatego właśnie powinien rządzić wspólnie i w porozumieniu z narodem. *Micyusz* rzuca może pierwszy myśl systemu reprezentacyjnego, powiada bowiem, że przyboczna rada księcia powinna być wybierana przez ojców rodzin, a przyboczna rada cesarza przez książąt [2]). Co do wiary w duchy to przyjmuje ją *Mih-tih*, a nawet odegrywa ona w jego systemie rolę bardzo ważną. Duchy są podstawą sprawiedliwości niebieskiej, są one jakby władzą wykonawczą nieba. Dowodem, że duchy istnieją, jest zgodne przekonanie i wiara ogółu, wreszcie ofiary im składane i cześć im okazywana [3]). Zasady *Micyusza* więc są — jak widzimy — zasadami najstarszej socyalnej demokracyi. Jak dzisiaj w Europie, tak niegdyś w Chinach niedostatki społecznego ustroju i walki społeczne spowodowały powstanie teoryj, które w zupełnem wszystkich stosunków przekształceniu upatrywały jedyny dla społeczeństwa ratunek. *Micyusz* nie szedł jednak tak daleko, jak niektórzy dzisiejsi socyalni demokraci: jest on socyalistą państwowym, poglądy zaś jego były, podobnie jak poglądy *Lao-tse'go*, wyrazem dążeń ludowych, w nich objawia się reakcya ludu przeciw panującemu systemowi [4]).

---

[1]) *E. Faber*. Die Grundged. des alten chin. Soc., str. 40.

[2]) *E. Faber* jak wyżej, str. 62.

[3]) Por. *E. Faber*. Die Grundged. des alten chin. Soc., str. 93 i 94.

[4]) Wykład nauki *Micyusza* znalazłem: 1) W dziele *E. Fabera* Die Grundgedanken des alten chin. Socialismus oder die Lehre des Philosophen *Micius*. Elberfeld, 1877. Szczegóły dotyczące jego dzieł znajdują się tu w przedmowie str. 6. — 2) U *Leggego* The chin. Class. II. Proleg., str. 103—125.

2. Wymienione w poprzednim ustępie kierunki musiały w IV wieku przed Chr. wielu liczyć zwolenników, obok nich zaś rozszerzył się także wpływ i wzmogło znaczenie systemu *Lao-tse'go*. Miała nauka jego, jak to już wspominaliśmy wyżej, pewnego rodzaju ludową podstawę: początki jej łączono aż z osobą bajecznego cesarza *Hoangti* Im bardziej więc wzrastała opozycya ludu przeciw przestarzałym urządzeniom feudalizmu, tem więcej zyskiwały na powadze poglądy samotnego filozofa *Lao-tse*. Po śmierci *Konfucyusza* widzimy, że liczba zwolenników *Lao-tse'go* znacznie wzrasta i że tworzy się nawet jakby rodzaj szkoły pod hasłem nauki o *Tao*. Najwybitniejszym szkoły tej przedstawicielem jest filozof *Li-tseu*, *Licyuszem* także nazywany [1]), którego rok urodzenia przypada gdzieś około 450 roku przed Chr. O życiu *Licyusza* nic prawie nie wiemy, co tem się tłomaczy, iż żadnego nie piastował urzędu. Rodziców miał prawdopodobnie zamożnych, staranne bowiem odebrał wychowanie, a studyom oddawał się z zupełną niezależnością i swobodą. Widoczną u niego jest skłonność do ascetyzmu, do rozmyślań zdala od świata, wreszcie do życia wędrownego. Nauczycielem jego był *Hu*, jego zaś współczesnymi, którzy tym samym co *Li-tseu* hołdowali poglądom, byli *Tung-kwoh-tsi* i *Nan-kwoh-tsi*. Zajmowali się oni wszyscy głównie filozofią przyrody. *Lao-tse'go* wymienia *Licyusz*, bardzo często wprowadza go nawet w pismach swoich, jako osobę rozmowy prowadzącą, wiele zaś ustępów z księgi *Tao-te-king* powtarza prawie dosłownie [2]). Oto są główne zasady jego nauki: W naturze panuje wieczny ciągle nanowo powtarzający się porządek. Przyczyną ciągłego powstawania rzeczy jest jakaś pierwotna siła, powiedzmy substancya,

[1]) Jedyny wykład nauki filozofa *Li-tseu* znalazłem w dziele *E. Fabera:* Der Naturalismus bei den alten Chinesen oder die sämmtl. Werke des Philos. *Licius*. Elberfeld, 1877.

[2]) Por. *E. Faber* jak wyżej str. XIII.

której pojęcie u *Licyusza* jest zupełnie takie samo, jak pojęcie *Tao* u *Lao-tse'go*, znikomość zaś ma przyczynę w kształtowaniu się rzeczy szczegółowych czyli w ich formie. Świat, jako zbiór rzeczy formę posiadających, musi się skończyć; koniec ten jednakże będzie tylko przejściowy, gdyż z wszelkiej śmierci nowe zawsze rodzi się życie. Różnice w rzeczach, tak dobrze ich kształt, jak ich wielkość i jakość, to wszystko jest względne. Bezwzględnem jest tylko źródło bytu czyli byt pierwotny, który wobec bytu określonego możnaby uważać za coś nieistniejącego. W tymto bycie pierwotnym tkwi wieczny popęd do kształtowania się i onto sprowadza ciągłą wieczną zmienność. Byt skończony czyli względny i określony występuje w potrójnej formie t. j. jako niebo, ziemia i człowiek, a raczej jako zwierzęta i człowiek; zwierzę bowiem posiada narówni z człowiekiem uczucie i rozum. W człowieku przypuszcza *Licyusz* osobnego ducha, który, szczególnie we śnie, może nawet niekiedy ciało opuszać. Cztery są główne fazy w życiu człowieka, t. j.: dzieciństwo, wiek męski, starość i śmierć. Ta ostatnia jest właściwie tylko ponownem urodzeniem się i pociąga za sobą wędrówkę duszy [1]). Pomimo więc swojego panteistycznego stanowiska, odróżnia *Licyusz* wyraźnie ducha od natury i uważa go za istotę zbliżoną do ducha wszechświata czyli do tego bytu pierwotnego, o którym właśnie była mowa. Duch może stać się panem rzeczy zmysłowych, jeżeli tylko z bytem pierwotnym utrzyma wewnętrzny związek i harmonią; może on nawet uzyskać magiczną siłę nad naturą, a wkońcu doskonalszą nieśmiertelność. Magia odegrywa w naukach *Licyusza* bardzo wielką rolę, miał nawet sam wykonywać magiczne praktyki. Magia jest, zdaniem jego, nietylko dlatego możliwą iż człowiek udoskonaliwszy siebie staje się panem sił przyrody, ale nadto istnieją duchy, które człowiek może uczynić

[1]) Wszystkie powyższe szczegóły podaje *Faber* str. XV—XXIV.

sobie posłusznymi i tym sposobem nadzwyczajnych dokonywać rzeczy. Wiedzę wyższego rzędu uznaje *Licyusz* jako od zmysłów niezależną, obok tego jednak przypisuje wielkie znaczenie doświadczeniu; czasem znowu występuje jako sceptyk i uczy, że nikt nie może wiedzieć, co jest prawdą, a wszyscy ludzie wydają się jakby byli szaleńcami. Co do moralnych zadań człowieka, to mamy w *Licyuszu* zwolennika moralności kontemplacyjnej i mistycznej; człowiek, zdaniem jego, powinien zapomnieć o rzeczach zewnętrznych, powinien względem nich zachować się biernie. Najwyższą cnotą jest być zadowolonym z losu swojego. *Licyusz* uczy zupełnie jak *Lao-tse*, że za najdoskonalszą działalność uważa pozornie nic nie działać, mądrość zaś i rozum w działaniu niewiele pomódz mogą. Poleca także *Li-tseu* ludziom, aby pilnowali własnych korzyści; dodaje jednak, że to prowadzi do walki z drugimi, lepiej przeto jest żyć z ludźmi w pokoju i do wzajemnych dążyć korzyści. Przyznaje także *Li-tseu*, że rozkosz i używanie może posiadać wielką dla życia wartość, należy jednak tak się urządzić, aby módz ciągle używać; potępia natomiast dążenia do sławy, która tylko potomstwu korzyści przynosi. Zajmującem jest także co *Licyusz* mówi o ludziach świątobliwych, którzy od mężów znakomitych różnią się nie rozumem lecz etyczną stroną. Dla siebie są oni jakby umarli, bez żadnych pragnień i chuci, starają się być użytecznymi dla drugich; w czynieniu jednak dobrze są ostrożni, aby nie ściągnąć na siebie zazdrości i zawiści. Otóż tacy ludzie, jakkolwiek posiadają wszechwiedzę, jakkolwiek daną im jest władza nad naturą i nad duchami, to przecież doznają w życiu samych tylko smutków i boleści; natomiast ludzie źli opływają najczęściej w przyjemności i rozkosze O rządzie i stosunkach społecznych *Licyusz* rzadko rozprawia, a co jest bardzo charakterystyczne, że o władzy ojcowskiej, tym ulubionym przedmiocie chińskiej moralności, nigdy prawie nie mówi. O rządzie naucza, że podstawą jego powinien być podział pracy

między poddanych a rządzących, gdyż tak jedni jak drudzy są tylko sługami tej samej sprawy. Jest przeciwnikiem rządów surowych, dobrocią bowiem i pozorną słabością można więcej nieraz wskórać aniżeli surowością; najlepszym zaś jest rząd, którego naród całkiem nie czuje. Oceniając całość nauki *Licyusza*, musimy przyznać, iż jest on wszechstronniejszym od *Lao-tse'go*, szczególnie ówczesne wiadomości o przyrodzie starał się głębiej przeniknąć i bardziej systematycznie zespolić. Bardzo wybitną zaś cechą jego systemu jest nauka o podwójnej wiedzy: niższej na doświadczeniu opartej i wyższej mistycznej, tudzież o moralności podwójnej: jednej dla ludzi zwykłych, a drugiej dla wybranych; pierwsza opiera się na umiarkowanem hołdowaniu zmysłom, druga dąży do ascetycznej kontemplacyi. Wobec tego nie można się dziwić, że pisma *Licyusza* w dwojakim wyzyskiwano kierunku i że później wywarły one wpływ na *Buddystów*. Apostołowie *Buddyzmu* znaleźli — jak słusznie powiada *Faber* — grunt dla siebie przygotowany przez filozofa *Li-tseu*.

Z licznego grona jego uczniów i następców zasługują na wzmiankę:

Tsow-Juen (około roku 400 przed Chr.), autor dzieła o wpływie pięciu głównych pierwiastków.

Kwei-kuh-tse (około roku 325 przed Chr.), zajmował się głównie astrologią i przepowiadaniem przyszłości, kojarząc poglądy *Konfucyusza* o przepowiadaniu z poglądami *Taoizmu*.

Ho-kwan-tse (około r. 325 przed Chr.), znany w Chinach pisarz mistyczny, który jednak w rzeczach prawa i polityki trzymał się ściśle *Konfucyusza*.

Najwybitniejszym ze wszystkich jest *Czwang-tseu*, pisarz bardz oryginalny. Główną jego cechą jest mistycyzm; wyraża się nieraz w sposób cyniczny i wyuzdany i miesza stare mitologiczne pojęcia z naukami *Taoizmu*. Przytem jest on skeptykiem, a zawsze pogląd czysto podmiotowy przeważa u niego nad spokojnym, przedmiotowym o rze-

czach sądem. Między zwolennikami nauki *Tao* wielkiej zażywa on sławy [1]). Kierunek ten zresztą bardzo wielu innych jeszcze liczy autorów których jednak wymieniać niewarto. W ogólności tylko dodamy jeszcze, że główną kierunku tego cechą jest pewne pokrewieństwo z ludowym szamanizmem, zwrot do natury, poczucie się w jedności z naturą i z bóstwem w naturze ukrytem, zamiłowanie do magii i do mistycyzmu, a lekceważenie tych form życia, na których głównie opierał się społeczny i polityczny w Chinach porządek.

---

3. Z poprzedniego przedstawienia widocznem jest, iż dawnemu porządkowi rzeczy groziły w Chinach bardzo poważne niebezpieczeństwa, a nauka *Konfucyusza* nie znalazłszy powszechnego uznania, byłaby może nawet w zupełne poszła zapomnienie, gdyby nie był się znalazł znakomity jej obrońca w osobie filozofa *Meng-tseu*, także *Mencyuszem* zwanego [2]). Onto dopiero dokończył dzieło przez *Konfucyusza* rozpoczęte, a walkę idei ostatecznie na jego korzyść rozstrzygnął. O życiu *Mencyusza* bardzo niewiele posiadamy wiadomości. Urodził się w księstwie *Tsan* około roku 372 przed Chr., pochodził z rodziny znakomitej, która niegdyś w ojczyźnie *Konfucyusza* w księstwie *Lu* pierwszorzędne zajmowała stanowisko. Ojciec odumarł go bardzo wcześnie, a wychowaniem kierowała matka. Co się z nim działo do roku 40-go życia, nic prawie nie wiemy. Współcześni wspominają tylko, iż żył w ścisłych stosunkach z uczniami *Konfucyusza*, nic dziwnego przeto,

---

[1]) Wszystkie powyższe szczegóły podaje *E. I. Eitel*. Outlines of a history of chinese phil. str. 9.

[2]) Dzieła *Mencyusza* wydał *Legge* w Chin. Class. II. Znajdujemy tam także jego biografią w Proleg. od str. 15—18. *Legge* napisał także artykuł o *Mencyuszu* w Enc. Brit. XVI., str. 3—6. Pisał o nim także *Faber* Die Staatslehre auf ethischer Grundlage.

iż mędrzec ten stał się dla niego przedmiotem najwyższego uwielbienia. Około 40-go roku życia widzimy *Mencyusza* otoczonego uczniami i w tem naśladował widocznie *Konfucyusza*; sam zaś uczył, że dla człowieka wyższego szlachetniejszą powinno być ambicyą nauczać młodsze pokolenie, aniżeli podnosić dochody państwa [1]). Zdaje się jednak, że *Mencyusz* nie był przez uczniów swoich tak uwielbiany jak *Konfucyusz*. Prawda, że i sposób jego nauczania był nieco odmienny. *Konfucyusz* przemawiał zawsze jak gdyby był wyrocznią, u *Mencyusza* zaś jest więcej ognia i żywości. Wystąpienie jego przypada w sto lat po śmierci *Konfucyusza* w czasach dla Chin najsmutniejszych. Państwo zastał on tylko nominalnie jednolite, w rzeczywistości zaś podzielone na siedm monarchij; uczucie lojalności dla dynastyi znikło prawie zupełnie, a niektórzy książęta przywłaszczali sobie nawet tytuły królów. Wynikiem takiego stanu rzeczy była ciągła wzajemna wojna i nędza ludu. W takich warunkach nic dziwnego, że wystąpili myśliciele, którzy za cel wytknęli sobie obalenie wszystkiego, co do tego czasu uchodziło za podstawę prawdy i porządku. »Zjadliwym językiem obdarzony bar»barzyniec« — powiada *Mencyusz* — »głosił obalenie wszel»kiej hierarchii i powrót do pierwotnej prostoty, utrzymy»wał, że uczoność jest głupotą a rząd niewolą, że książe »i wieśniak są tego samego pochodzenia, że każdy powi»nien dbać tylko o siebie« [1]). Wobec powszechnego zamieszania pojęć, wobec nauk, jakie głosił taki *Jang-czhu* z jednej, a taki *Mih-tih* z drugiej strony, postanowił *Mencyusz* szukać środków ratunku. Ułożył sobie plan podobnie jak *Konfucyusz* i zaczął szukać panującego, któryby chciał posłuchać jego rad i wskazówek. Dwadzieścia lat błąkał się w tym celu od dworu do dworu, od księstwa do księstwa, ale nie znalazł panującego, o jakim marzył.

[1]) Por. art. w Enc. Br. wyżej przytoczony.

Wkońcu usunął się zupełnie od publicznego życia, umysłową zaś wśród narodu potęgą stał się dopiero po śmierci. W naukach swoich za mistrza i przewodnika obrał sobie *Konfucyusza*, w niektórych jednakże punktach odstąpił od niego i uległ wpływom *Lao-tse'go*: stało się to głównie w nauce o odwiecznym świata porządku i w nauce o człowieku. *Mencyusz* przyswaja sobie pojęcie *Tao* i uznaje je za źródło odwiecznego rzeczy porządku, obok tego przyjmuje niebo i ziemię jako dwa najwyższe pierwiastki. *Tao* objawia się nietylko w porządku świata, ale powinno objawić się także w porządku państwowym i społecznym. U człowieka objawia się wpływ najwyższego pierwiastku w formie przeznaczenia, a raczej jako pewne wrodzone każdemu zdolności, które *Mencyusz* odróżnia od serca, czyli uczucia podległego wpływom zewnętrznego świata; uszlachetnienie się człowieka polega właśnie na wyzwoleniu się zpod tych zewnętrznych wpływów. Co do natury ludzkiej, to opinie za jego czasów były bardzo podzielone. Niektórzy filozofowie utrzymywali, że natura ludzka jest z gruntu zła, inni, że ani zła, ani dobra, inni znowu, że u niektórych zła, u innych dobra. *Mencyusz* występuje przeciwko wszystkim tym zapatrywaniom i uczy, że każdy człowiek z natury jest dobry, jak woda z natury dąży ku dołowi, tak człowiek z natury ku dobremu, gdyż ma wrodzoną skłonność do czterech głównych cnót, t, j. do dobroczynności, sprawiedliwości, przyzwoitości i mądrości [1]). Ma wprawdzie człowiek także pewne instynkty i pragnienia, ulega zachceniom, w sercu źródło swoje mającym; otóż zadaniem jego powinno być, aby te mniej szlachetne dążenia uległy całkowicie wpływom wrodzonych cnót. U *Mencyusza* spotykamy także jakgdyby jakiś ślad nauki o Bogu. Nieraz bowiem mówi o Rządcy świata, który stoi ponad królami i książętami, a od którego wszelki rząd pochodzi. Jeden z dawnych monarchów powiedział:

[1]) Por. artykuł w Enc. Br. XVI, str. 5.

„Niebo stworzywszy narody, ustanowiło dla nich kierowników i nauczycieli: powinni oni być współpracownikami Boga[1]). Tę zasadę przyjmuje *Mencyusz* za podstawę swojej nauki o państwie. Przeczy jednak, aby można przyznawać jakieś od Boga pochodzące prawa takiemu panującemu, który nie rządzi dla dobra ludu. Zły monarcha może być nawet zrzucony z tronu. Ale któż ma prawo go usunąć? Odpowiada na to pytanie *Mencyusz*, że mogą to uczynić albo członkowie panującego domu, albo też mąż stanu, który będąc niejako wykonawcą woli nieba, może niesprawiedliwego monarchę usunąć, a może nawet życia pozbawić[2]). W zapatrywaniu tem zawartą jest jakgdyby wskazówka, że usunięcie ówczesnej niedołężnej dynastyi dałoby się usprawiedliwić. Dowodzi to najlepiej, do jakiego stopnia osłabło już wówczas uczucie lojalności wobec dynastyi, jeżeli nawet *Mencyusz* mógł tego rodzaju wygłaszać poglądy. Od rządu domagał on się, aby był przejęty duchem dobroczynności i sprawiedliwości, aby starał się uczynić lud bogatym i wykształconym. W myśl tego opracował nawet *Mencyusz* dla księcia *Thang* cały program publicznego oświecenia, który obejmował tak wsie jak i miasta, tak biednych jak bogatych.

---

4. *Mencyusz* był w tej epoce ostatnim wielkim myślicielem. Po nim rozpoczyna się upadek spowodowany głównie faktem obalenia dynastyi *Czeu*. Gdy *Tsin-szi-hoang-ti* przyszedł do rządu, polecił zniszczyć wszystkie księgi z wyjątkiem *Yi-king*; skutkiem tego wziął górę najpierwiej kierunek ludowy *Tao*, a następnie eklektyzm. Epoka ta upadku sięga od III wieku przed Chr., aż do końca VII wieku po Chr. Najważniejszymi z tych czasów myślicielami są:

[1]) Por. tamże.
[2]) Por. tamże.

Han-fei-tse, na którego główny wpływ wywarły ideje *Taoizmu*. Autor dzieł o polityce i prawodawstwie; jest on ważny dlatego, że charakteryzuje i krytykuje wielu współczesnych myślicieli.

Najzawziętszym przeciwnikiem *Mencyusza* był *Sun-tse;* żył około roku 250 przed Chr. i uczył, że natura ludzka jest z gruntu zła.

Po upadku dynastyi *Tsin*, a po przyjściu do rządu dynastyi *Han* rozpoczyna się odrodzenie *Konfucyanizmu*. Pracuje głównie nad tem *Szen-kung* i jego uczeń *Kung-fu*, prawowierny zwolennik *Konfucyusza*. Onto uratował i przechował u siebie główne teksty klasyczne przez *Hoang-ti* na zagładę skazane, był również zawziętym przeciwnikiem nauki filozofa *Mih-tih*.

Lin-hiang wydał klasyczne dzieła *Konfucyusza*, jednak jest już przejęty duchem eklektyzmu,

Wyraźnemu eklektyzmowi hołdowali następujący myśliciele:

Lin-Ngan, mistyk zajmujący się alchemią. Pisma jego w części zaginęły, a w części weszły w skład kanonu religii *Tao*.

Wei-peh-jang, autor dzieł o ascetyzmie, przypominających pod niektórymi względami *Jogę Patandżalego*.

Późniejsi filozofowie zajmują się głównie objaśnianiem idei *Konfucyusza* i *Lao-tse'go*, w celu połączenia ich z sobą.

Z czasów już po Chrystusie zasługują na wzmiankę:

Wang-czung (żył od 19—90 roku po Chr.) Krytyk bardzo niezależny, wykazywał przesądy i wymysły tak zwolenników *Konfucyusza* jak i *Lao-tse'go*.

Pan-ku, który porównywał zasady prawowiernego *Konfucyanizmu* z heterodoksyą tej szkoły.

Jang-czhen, nazywany *Konfucyuszem* zachodu, ale wszelkiej pozbawiony oryginalności.

Kwoh-poh (żył 276—324), mistyk, komentator *Konfucyusza* i domniemany autor bardzo rozpowszechnionego

w Chinach systemu wróżenia, znanego do dzisiejszego dnia pod nazwą *Feng-szui*[1]).

Wreszcie *Koh-hung*, mistyk i alchemik, rozmyślał nad sposobami robienia złota i pisał o złotym eliksierze, zapewniającym nieśmiertelność i magiczne wdzięki.

[1]) Wszystkie powyższe szczegóły podaje *Eitel* w Outlines of a hist. of chin. phil. str. 10—12.

V.

1. *Buddyzm* w Chinach i odrodzenie się filozofii pod jego wpływem. — 2. Nowy rozkwit filozoficznych spekulacyj w XI i XII wieku po Chr. — 3. Dalsze losy chińskiej filozofii aż do ostatnich czasów.

1. Pierwszy wiek po Chr. stanowi bardzo ważną w dziejach Chin epokę, w tym wieku bowiem rozpoczął szerzyć się tam wpływ religii buddyjskiej. Aby zrozumieć jak ona tam się dostała, wypada przypomnieć niektóre historyczne fakty. Po upadku trzeciej dynastyi ustalił *Tsin-szi-hoang-ti* nowy rzeczy porządek, tj. jednolitą na zasadach biurokratycznych opartą monarchią, a jakkolwiek nowej nie rozpoczął dynastyi, to jednak reformy jego przetrwały wieki i wyszły głównie na korzyść następnej dynastyi *Han*, której panowanie rozpoczyna się z rokiem 205 przed Chr. Dzięki ustalonemu porządkowi politycznemu, zaczął rozwijać się dobrobyt, wzmogło się poczucie siły państwowej, a zatem poszła chęć rozszerzenia granic państwa. Podboje były tylko w dwóch kierunkach możliwe, tj. w kierunku południowym i zachodnim. W te właśnie strony zwraca się uwaga monarchów chińskich; rozpoczynają zatargi z plemionami na zachodzie mieszkającymi, z wojskami swoimi posuwają się aż do rzeki *Oxus* i *Jaxartes*; w roku 94 po Chr. są w Baktryi, a w następ-

pnym docierają aż do Kaspijskiego morza [1]), tam wchodzą nawet w pewne stosunki z Rzymianami, którzy po raz pierwszy wówczas dowiadują się o narodzie *Serów* i ich nadzwyczajnej cywilizacyi.

W tych samych właśnie czasach zaczęła szerzyć się w Tybecie i w Baktryi nauka *Buddy*. Wypędzony i prześladowany w ojczyźnie *Buddyzm*, szukał dla siebie nowego pola działania; apostołowie jego w dwóch rozeszli się kierunkach: na południe i na północny zachód, szczególnie zaś w Tybecie znaleźli dla siebie bardzo wdzięczne pole działania. Plemiona turańskie Tybet zamieszkujące, których religia opierała się na grubym fetyszyzmie i szamanizmie, z zapałem przyjęły apostołów tej nowej wiary. Odpowiadała ona wybornie ich potrzebom; powstawszy bowiem pod działaniem niższych ludowych ras w Indyach uznawała wszelkie najgrubsze nawet zabobony i przesądy i tylko praktykom religijnym nadawała pewną organizacyą. Otóż Chińczycy, posuwając się w zdobyczach swoich coraz więcej na zachód, spotkali się w Tybecie z wyznawcami *Buddyzmu*, kapłani zaś buddyjscy, dowiedzieli się o istnieniu wielkiego narodu i potężnego państwa, gdzie dla ich propagandy dalsze szerokie otwierało się pole. Prawdopodobnem jest, iż *Buddyści* kilkakrotnie podejmowali usiłowania, celem ustalenia swojego wpływu w Chinach; ostatecznie jednak udało im się to dopiero w roku 65 po Chr., za cesarza *Ming-ti*, który religią *Buddy* czyli *Fo*, jak go Chińczycy nazwali, uznał jako zupełnie równouprawnioną, obok systemów *Konfucyusza* i *Lao-tse'go*. Przepych świątyń, poezya legend, wspaniałość obrzędów, dziwnie odbijały od prozy chińskiej i prawem przeciwieństwa oddziaływały na umysły. Do tego trzeba dodać, że *Buddyzm* znalazł w Chinach grunt należycie przygotowany przez wyznawców religii *Tao*, opartej na systemie *Lao-tse'go*, którego nauka tak pod względem metafizy-

[1]) Por. Richthofen. China. Berlin 1877 I. Bel. str. 469.

cznym jak i moralnym do *Buddyzmu* jest zbliżona. Podobieństwo jest istotnie tak uderzające, iż znaleźli się pisarze chińscy, którzy dowodzili, że *Budda* otrzymał naukę swoję od *Lao-tse'go*, podczas gdy z drugiej znowu strony niejednokrotnie starano się wykazać, że system *Lao-tse'go* powstał pod wpływem *Buddyzmu*. Tak jedno jak drugie przypuszczenie jest zupełnie nieprawdopodobne; podobieństwo zaś nauki tem się tłomaczy, że tak *Buddyzm* jak i system *Tao* był owocem reakcyi ludu przeciw wyobrażeniom rządzących warstw, że tak jeden jak drugi był płodem ras zbliżonych do siebie, tak religijnymi wyobrażeniami jak i moralnością bierną a na wszystko obojętną. Nie możemy tu dalej wchodzić w rozbiór tego zagadnienia, stwierdzimy tylko raz jeszcze fakt, że pewne pokrewieństwo religii *Tao* z *Buddyzmem* sprzyjało krzewieniu się tegoż. Wpływ nowej nauki na umysłowe życie chińskiego społeczeństwa, był bardzo doniosły. Zaraz w pierwszym wieku po Chr., przetłomaczono wiele ksiąg *buddyjskich* na język chiński, kult i legendy zaczęły pociągać ku sobie lud, nawet cesarze sprzyjają nowemu ruchowi, budują klasztory dla *buddyjskich* mnichów i oddają cześć założycielowi nowej religii. Do jakiego stopnia zdołał *Buddyzm* rozbudzić w Chinach religijny zapał, dowodzą najlepiej podróże pielgrzymów do Indyj, o których już poprzednio była mowa [1]). Nigdy przedtem dawnym tradycyom i poglądom tak wielkie nie groziły niebezpieczeństwa, jednakże i w tym wypadku wytrzymały one ponowną próbę. Zamiłowanie, przeszłości cześć dla przodków a przedewszystkiem historyczne wspomnienia, były w Chinach tak żywe i tak głęboko wkorzenione, iż nauki nowego proroka wytępić ich nie zdołały. Rozpoczęła się walka z *Buddyzmem*, a w walce tej podobnie jak *Braminizm* w Indyach, tak w Chinach odrodził się *Konfucyanizm* i powstał do nowego życia i nowej świetności.

---

[1]) Por. wyżej str. 87 i 88.

Pierwsze przeciw *Buddyzmowi* skierowane usiłowania należy odnieść do VIII wieku po Chr. Za panowania dynastyi *Tang* około roku 768 występuje filozof *Han-Ju* i za cel wytyka sobie walkę z *Buddyzmem*. Sam jest eklektykiem, usiłuje więc zagodzić wszystkie dawne spory w łonie chińskiej filozofii, a to aby tem silniej wystąpić przeciw nauce *Buddy*. Za mistrza obiera sobie *Mencyusza* i stara się pogodzić jego naukę z nauką *Sun-tse* wyszukuje także podobieństwa w poglądach *Konfucyusza* i *Mih-tih*. W tym samym duchu pracuje także *Lin-szin-tse*, który jednak polegał więcej na samym tylko *Mencyuszu* [1]). Takie były pierwsze próby, za nimi poszły dalsze dopiero usiłowania, a następstwem ich był nowy rozkwit filozofii chińskiej w XI i XII wieku naszej ery.

---

2. Na wstępie do epoki rozkwitu, spotykamy się z nazwiskiem myśliciela *Czeu-tsi* [2]). Urodził on się w r. 1017 podobnie jak *Konfucyusz* i *Mencyusz*, poświęcał się praktycznej służbie państwowej, piastował nawet wyższe urzędy. Równocześnie był także nauczycielem i chętnie otaczał się uczniami, rozwijał przytem dosyć wszechstronną działalność literacką; z licznych jednak jego dzieł, pozostały tylko dwa tj. *Tai-kih-thu* czyli Tabela zasadniczych pierwiastków bytu i *Tung-szu*, rodzaj filozoficznej encyklopedyi. Jego zasługi, jako nauczyciela i pisarza, zjednały mu nazwę *Konfucyusza* dynastyi *Sung*. *Czeu-tsi* jest myślicielem bardzo samoistnym i konsekwentnym: pomimo zaś, że za podstawę obrał sobie *Yi-king* to przecież na pierwszy rzut oka można poznać, że na niej nie poprze-

[1]) Eitel Outlines str. 12.

[2]) Szczegóły dotyczące *Czeu-tsi* znalazłem w rozprawie *G. v. der Gabelentz. Tai-kih-thu des Tscheu-tsi. Tafel des Urprinzipes mit Tschu-his Commentare* Dresden 1876; tudzież w pracy *Wilhelma Grube*: *Tung-szu des Tscheu-tsi mit Tschu-his Commentare*. Leipzig 1882. Są to, o ile mi wiadomo, jedyne na język europejski tłomaczenia obu dzieł filozofa *Czeu-tsi*.

staje, lecz ulegając wpływom systemu *Tao*, posuwa się znacznie dalej. *Czeu-tsi* nie przeczy wprawdzie tradycyjnemu dualizmowi chińskiemu, owszem uznaje go najzupełniej; przeczy tylko, aby dualizm był czemś ostatecznem, co się da pomyśleć, stara się więc dotrzeć do pojęcia jakiejś najwyższej jedności, aby następnie wykazać w jaki sposób z tej jedności dwoistość powstała; to właśnie stanowi treść dzieła *Tai-kih-hu.* Metoda, jakiej *Czeu-tsi* się trzyma, jest w swoim rodzaju typowa: nie postępuje on drogą krytyczną, nie rozwija myśli swoich stopniowo, lecz wygłasza krótko i zwięźle zdanie po zdaniu, nie wskazując nigdy czytelnikowi całej drogi, jaką myśl jego przeszła, tylko główne wytyczne punkty [1]. Na jego zaletę możemy jednak powiedzieć, iż zdania te stoją z sobą w pewnym logicznym związku, który da się wykazać, choć prawda, że czasem z trudnością. Całe dzieło można uważać za rodzaj teoryi ewolucyjnej, wyjaśniającej początek i stopniowy rozwój świata. *Czeu-tsi* rozpoczyna od stwierdzenia, że na początku istniał jeden tylko pierwiastek, który jako pierwotny, był sam przez się i nie pochodził od żadnego innego [2]. Ten byt pierwotny wprawiając siebie w ruch, wytwarzał pierwiastek czynny *Yang*, w chwili zaś gdy z ruchu przechodzi w stan spoczynku, wytwarza *Yin* czyli pierwiastek bierny, ze spoczynku przechodząc dalej, w ruchu wytwarza znowu *Yang* i tak dalej bez końca. Pierwiastek więc czynny i bierny są jakby dwoma przeciwnymi sobie stanami absolutu, tkwią w nim *in potentia*, a następują po sobie na przemian. Z *Yang* i *Yin* wyprowadza *Czeu-tsi* w dalszym ciągu pięć głównych elementów, tj. wodę, ogień, drzewo, metale i ziemię, z których dalszego znowu łączenia się powstają wszystkie inne rzeczy zmysłowe. *Yang* i *Yin* łączą się ze sobą, podobnie jak siła męska z żeńską, tak że wszy-

[1]) Por. Gabelentz, jak wyżej str. 7.

[2]) Tai-kih-thu, jak wyżej str. 31.

stko cokolwiek istnieje, powstaje jakby drogą fizyologicznej produkcyi. Wyjaśniwszy rozwój świata fizycznego, przystępuje *Czeu-tsi* do wyjaśnienia porządku moralnego, który powinien być uważany poprostu za powtórzenie i naśladowanie fizycznego porządku. Człowiekowi przyznaje najwyższe wśród stworzeń stanowisko, siła zaś jego ducha objawia się głównie w rozpoznawaniu tego co złe i co dobre. W przyrodzie stanem najdoskonalszym jest równowaga pierwiastków, więc człowiek powinien także starać się o utrzymanie równowagi, powinien iść drogą środkową a kierować się zasadami prawości, szczerości i współczucia dla drugich. Oto są główne myśli filozofa *Czeu-tsi*. Na pierwszy rzut oka widocznem jest u niego z jednej strony zależność od dawnych tradycyj, z drugiej strony znaczny krok naprzód. Nietylko że filozof nasz nie zadowala się już dualizmem, ale nadto stara się rozwój świata umiejętnie wyjaśnić, dawne poglądy logicznie z sobą powiązać i tak utworzyć system, w którymby się związek zjawisk należycie uwydatniał. Istotnie też stał się *Czeu-tsi* punktem wyjścia nowego rozkwitu chińskiej filozofii. Z początku miał on wielkiego przeciwnika w osobie *Wang-szeh* (1021—1086). Był to znakomity mąż stanu, wskrzesił dawne przepisy dynastyi *Czeu*, uporządkował zarząd państwa, uregulował obowiązek służby wojskowej, jest on prawdziwym odrodzicielem Chin. Jako gorącego zwolennika zasad konserwatywnych, raziły go niektóre nowości, jakie *Czeu-tsi* do swojej wprowadził filozofii [1]). Rozpoczęły się więc naukowe spory, które na korzyść *Czeu-tsi* przechylili stanowczo dwaj bracia *Czeng* tj. *Czeng-tao* (1032—1085) i *Czeng-Ji* (1033—1107). Pierwszy z nich zwalczał *Wang-szeh*, a drugi obrabiając zasady *Konfucyusza*, objaśniał je w duchu *Czeu-tsi*. Jemu nawet zawdzięczamy zachowanie jedynych dzieł tego filozofa jakie nas doszły. *Czeng-Ji* jest także autorem najlepszego komentarza do

[1]) Por. Eitel. Outlines etc. str. 12.

Yi-king[1]). Obok obu braci *Czeng* należy tu wymienić filozofa *Czang-tsi*, który również opierał się na księdze przemian, ale uległ wpływowom systemu *Tao* i *Buddyzmu*. Dzieło jego *Czing-mung* jest bardzo ważne, gdyż obznajamia nas dokładnie z tymi kierunkami filozofii, które za owych czasów największem cieszyły się powodzeniem. Gwiazdą jednakże w całej tej plejadzie pierwszej wielkości, a po *Konfucyuszu* niewątpliwie największym filozofem Chin, jest *Czu-hi*.

Urodził on się w roku 1130 w prowincyi *Tai-czeu*, gdzie ojciec jego był namiestnikiem cesarskim. Otrzymał bardzo staranne wykształcenie i już w młodości miał sławę znakomitego uczonego. Ulegając wpływom dworu, piastował kilkakrotnie różne godności i urzędy, na każdym zaś stanowisku zasadą jego było wykonywać władzę tak, aby jako urzędnik mógł uchodzić za ojca i protektora ludu. W roku 1179 przedstawił cesarzowi obszerny memoryał, wykazujący środki, z pomocą których dałaby się usunąć nędza ludu. Postępowanie jego zjednało mu wielu nieprzyjaciół: nieustawano w potajemnej przeciw niemu walce, doprowadzono w końcu do tego, że *Czu-hi* popadł w niełaskę i został skazany na wygnanie do swojej prowincyi. Dekret następnego cesarza zabronił wprost krzewienia jego nauki i polecił trzymać się ściśle *Konfucyusza*, jego zaś uczniów uznano za niezdolnych do piastowania urzędów. *Czu-hi* umarł w niełasce w roku 1200, oddany zupełnie swoim literackim pracom[2]). Zostawił on znaczną liczbę dzieł, a także bardzo poważny zastęp uczniów szczerze do jego osoby przywiązanych. Systematycznego jednak i zupełnego wykładu własnej nauki nie napisał; dzieła tego dokonali dopiero uczniowie, opracowywując

---

[1]) Por. Le Yi-king par P. L. E. Philastre. Paris 1885.

[2]) Szczegóły powyższe zaczerpnąłem z rozprawy *C. de Harlez* zamieszczonej w Giornale della Società Asiatica Italiana vol II 1888 p. t. Les principes gouvernementaux en Chine.

cały szereg stosownych podręczników. Jeden z takich podręczników powstał jeszcze za życia mistrza w roku 1175, drugi w roku 1270, najzupełniejszym zaś wykładem nauki filozofa *Czu-hi* jest dzieło napisane już w XVII w. przez uczonego *Kao-pen-long* pod tytułem *Tsieh-yao-czuen*, w 14 rozdziałach. Dzieło to, przetłomaczone właśnie niedawno po raz pierwszy na język francuski przez *de Harlez*, posłuży nam za podstawę niniejszego wykładu [1]: *Czu-hi* nie jest tak śmiałym i konsekwentnym myślicielem jak *Czeu-tsi*, ale zato pod względem wszechstronności wiedzy, przewyższył on wszystkich współczesnych. Styl jego jest jasny, — z prawdziwem mistrzowstwem posługując się nieporadną mową chińską, doprowadził, nawet do budowy okresowych zdań. Oczywiście, że przymioty te wywarły wpływ na jego filozoficzne stanowisko a jego wszechstronność i uczoność sprawiły, że nie analiza lecz synteza stanowiła jego siłę. Zadanie, jakie sobie *Czu-hi* wytknął, było podwójne, po pierwsze chodziło mu aby w kanonicznych i klasycznych księgach chińskich wykazać, co do istotnych pojęć zupełną zgodność, po drugie aby przekonać naród, że trzy główne wówczas w Chinach rozszerzone religie, tj. *Konfucyanizm*, *Taoizm* i *Buddyzm* są tylko odmianami tejże samej prawdy. Jak nam wiadomo, był *Czu-hi* z początku nawet zwolennikiem *Buddyzmu*, później dopiero odwrócił się od niego: przeważył bowiem zmysł konserwatywny i zamiłowanie przeszłości nad nowatorstwem. Upatrzywszy w *Buddyzmie* pewne dla cywilizacyi chińskiej niebezpieczeństwa, stał się zaciętym tej nauki przeciwnikiem i wykazywał uczniom swoim, że *Buddyzm*, co do rzeczy istotnych, uczy tego samego co i chińskie systemy, pod względem zaś niektórych przepisów moralnych, jest dla społeczeństwa szkodliwy.

---

[1]) Znaczniejsze ustępy tego tłomaczenia pomieścił *de Harlez* w »The Journal of the Royal Asiatic Society. vol XX. Par. 2. tudzież w Journal asiatique. Paris 1887.

Z *Buddyzmu* pozostała mu przecież skłonność do teozoficznych spekulacyj.

Pierwotnie istniała — uczył filozof *Czu-hi* — absolutna nicość. Z niej powstał wielki absolut, który poruszając się, wytworzył pierwiastek czynny męski *Yang* a przechodząc w stan spoczynku pierwiastek bierny żeński *Yin*. W ten sposób najwyższa przyczyna wszechrzeczy podzieliła się na to, co jest męskie i żeńskie. Że absolut jest raz w stanie spoczynku a drugi raz w stanie ruchu, to przyczynę tego upatruje *Czu-hi* w działaniu niebieskiego przeznaczenia, będącego jak gdyby objawem wyroków Opatrzności [1]). Dalszy rozwój odbywał się w następujący sposób: Te części absolutu, które były w górze, wytworzyły niebo; te zaś co były na dole, wytworzyły ziemię. Ze wzajemnego dalszego łączenia się obu pierwiastków powstały minerały, rośliny, zwierzęta i ludzie. Pomimo różnorodności stworzeń, istnieje przecież jedna wspólna siła, która wszystkie ożywia. *Czu-hi* nazywa ją tchnieniem przyrody *ke*, działa zaś ona według pewnych stałych a niewzruszonych praw, które określa wyrazem *Li*; pojęte czysto abstrakcyjnie, są te prawa pierwotniejszymi od tchnienia przyrody, polegają zaś na matematycznych zasadach; można je więc przedstawić za pomocą figur, w których to figurach znowu uwidocznią się nam na liczbach oparte stosunki świata. Oto są trzy zasady, na których opiera się cały porządek wszechrzeczy, zjawiska zaś są tylko formami powyższych trzech czynników, tj. tchnienia przyrody, praw odwiecznych i matematycznych stosunków [2]). Prawa przyrody wypisane są głównie na sklepieniu niebieskiem. Wszystkie piękności ziemi są tylko słabem piękności nieba odbiciem. Niebo uważa *Czu-hi* za księgę, na której mistycznemi znakami wypisane

[1]) Mówi o tem w komentarzu do dzieła *Czeu-tsi Tai-kih-thu*; por. Gabelentz, jak wyżej str. 35.

[2]) Por. *E. J. Eitel*, *Feng-shoui* ou principes de science naturelle en Chine. Annales du Musée Guimet I. str. 207.

jest wszystko, co tylko odwiecznego dotyczy ładu, a to nietylko w przyrodzie, lecz także w życiu jednostek i narodów. Na niebie wypisane są losy każdego z ludzi i narodów; kto w tych odwiecznych znakach umie czytać, ten może przyszłość odsłonić. W ten sposób uzasadnia *Czu-hi* potrzebę astrologii i okazuje się wiernym synem swojego narodu, którego filozofia, zawdzięczając początek swój wróżbiarstwu, nie wyrzekła się go w najbardziej nawet rozwiniętym systemie. Na człowieka działa niebo i ziemia, głównie za pośrednictwem pięciu elementów; wpływ ich zaś objawia się wyraźnie w funkcyach organizmu. Oprócz tego posługują się oba główne pierwiastki, także duchami umarłych oddziaływając za ich pośrednictwem na żywych. I na tym więc punkcie pozostaje *Czu-hi* wiernym zasadniczym poglądom chińskiej umysłowości: »Mówiąc o niebie i ziemi musimy przyznać, że jest jedno tchnienie, które je ożywia; mówiąc o ludzkich osobach i odróżniając jednę od drugiej, musimy przyznać, że jest także jedno wspólne tchnienie, które nas ożywia. Mój duch jest duchem moich przodków!« [1]) Ta idea jedności pierwiastku duchowego i wspólności życia jednostek, jest ulubionym przedmiotem rozpraw między filozofem *Czu-hi* a jego uczniami. Przypuszcza on podwójną naturę duchową, przypisuje nawet duszy podwójne istnienie, odróżniając to cobyśmy nazwali *animus* i *anima*. Pierwszy odpowiada stronie męskiej i jest tchnieniem nieba, *anima* zaś stanowi stronę bierną żeńską, czyli umysłowo zwierzęcą duszy. Po śmierci *animus* wraca do nieba, *anima* do ziemi i ztąd to pochodzi, powiada *Czu-hi*, że duchy przodków są wszędzie obecne. Tego rodzaju pogląd wywarł wielki wpływ na powszechną w Chinach wiarę, iż budowa grobów stoi w ścisłej łączności z losami duszy po śmierci, tudzież z jej usposobieniem dla żywych [2]).

[1]) Por. Eitel. Feng-Shoui Ann. G. I. str. 214.

[2]) Tamże str. 215.

Już ten pobieżny szkic wystarczy, aby nabrać przekonania, iż powyższą naukę można uważać za syntezę wszystkich umysłowych pierwiastków chińskiej cywilizacyi, które *Czu-hi* umiał, tak jak nikt przed nim i nikt po nim, ze sobą pogodzić i zespolić. System jego zasługuje na nazwę «*synkretyzmu*» w pełnem tego słowa znaczeniu. Wprawdzie co do zasad moralności i polityki, to przeważa tu stanowczo wpływ *Konfucyanizmu*. W nauce o cnocie, tudzież we wszystkiem co *Czu-hi* mówi o sztuce rządzenia, jest on wiernym uczniem *Konfucyusza*. Panujący powinien być synem i posłańcem niebios, gdyż od niebios mandat swój i władzę otrzymał. Władza jego jest uświęconą, ale w takim tylko razie, jeżeli ją wykonywa dla dobra ludu. Panujący, który nie spełnia swojego zadania, który lud ugniata. traci mandat. Szemranie i głos ludu jest znakiem, iż wola niebios zmieniła się. Obrońcy uciśnionych mają obowiązek panującego przestrzegać i napominać; skoro napomnienia nie poskutkują, niech staną na czele ludu a strąciwszy z tronu zbrodniarza, niech oddadzą ster w ręce godnego. Przyjmuje więc *Czu-hi* zasadę *Mencyusza*, który pierwszy z prawowiernych wyznawców nauki *Konfucyusza* poważył się twierdzić, że zły panujący może być władzy a nawet życia pozbawiony. W poglądach na przyrodę ulega *Czu-hi* znowu więcej wpływom *Taoizmu*, podczas gdy pojęcie pierwotnej nicości i podwójnej natury ducha wskazuje na wpływ *Buddyzmu*,

---

3. Wpływ filozofa *Czu-hi* na dalsze losy umysłowości chińskiej, był niezmiernie doniosły i trwały. Możemy śmiało powiedzieć, iż trwa on aż do obecnej chwili: wszyscy bowiem późniejsi filozofowie uważają się sami za uczniów tego ostatniego wielkiego systemu, na jaki Chiny się zdobyły. Pod względem zaś religijnym, to jest *Czu-hi* drugim obok *Konfucyusza*, głównym filarem tak zwanej

religii uczonych wraz z całym systemem wróżbiarstwa i astrologii. Żadne późniejsze nazwisko nie może być godnie obok niego postawione. Wprawdzie liczba filozofów i uczonych była już za życia *Czu-hi* bardzo znaczna; on sam wymienia we wstępie do dzieła *Sing-li* 39 filozofów, którzy wszyscy żyli za panowania dynastyi *Sung*. Zwolennicy systemu *Czu-hi* podzielili się na dwie główne szkoły: pierwsza uważa za założyciela *Kwang-se*, a druga *Wang-ke*. Pierwsza przypisuje główne znaczenie odwiecznym prawom przyrody *(li)* i stosunkom geometrycznym, druga kładzie nacisk na tchnienie przyrody *Ke* i formy zmysłowego istnienia. Ta ostatnia jest bardziej materyalistyczna, podczas gdy tamta ma cechy bardziej idealnego kierunku [1]). Spory obu tych szkół, obok komentowania dzieł dawniejszych filozofów, oto treść całego późniejszego ruchu filozoficznego aż do naszych czasów. Z nazwisk wypada nam wymienić nazwisko filozofa *Szeh-jing-fang*. Był to prawowierny zwolennik *Konfucyusza* i walczył tak przeciw *Taoizmowi* i *Buddyzmowi*, jako też przeciw wpływom, jakie obie te nauki na *Konfucyanizm* wywarły. Dalej nazwisko *Jang-szen*, który żył w XVII wieku pełen dziwacznych i fantastycznych pomysłów; u niego znowu przeważa wpływ *Lao-tse'go*. Obaj ci żyli za panowania dynastyi *Ming*. Za panowania zaś dynastyi *Tsing*, która od XVII wieku aż do obecnej utrzymała się chwili, odznaczyli się głównie dwaj myśliciele. Jeden *Mao-si-ho* (żył 1623—1713), był to uczony obdarzony zmysłem krytycznym; oddawał się też przeważnie studyom nad klasykami, wystąpił przeciw filozofowi *Czu-hi*, zarzucając mu iż przekręcił naukę *Konfucyusza*; drugim jest *Jen-jo-ku* (1636—1704), który do badania dzieł *Konfucyusza* wprowadził metodę ściślejszej filologicznej krytyki. Od wystąpienia obu tych myślicieli wzmaga się znaczenie pierwotnego *Konfucyanizmu*, a natomiast osłabła nieco

[1]) Por. Eitel, Feng-shoui Ann. G. str. 249.

powaga *Czu-hi* [1]). Wpływ idei europejskich na ruch filozoficzny w Chinach nie jest do tego czasu widoczny.

Dodatkowo wypada tutaj jeszcze nadmienić, że filozofia chińska oddziałała na umysłowość ościennych państw i narodów w potrójnym kierunku, tj. na Tybet, na Koreę i na Japonią. W Tybecie pomieszała się najzupełniej z *Buddyzmem*, ten ostatni jednak stanowczo przeważył [2]). Co do Korei i Japonii, to nieznane są nam systemy, któreby odznaczały się na tyle czemś nowem i oryginalnem, iżby je na tem miejscu uwzględnić wypadało. Wspomnimy więc tylko, iż obecnie walczy w Japonii wpływ *Buddyzmu* i Chrześciaństwa; walka ta objawia się także i na polu filozofii. Co jednak z tego wyniknie, to dopiero przyszłość okaże.

[1]) Por. Eitel, Outlines etc. str. 13 i 14.

[2]) Wyborna praca o Buddyzmie w Tybecie, napisana przez Emila von Schlagintweit, znajduje się w trzecim tomie „Annales du Musée Guimet. Paris 1881".

VI.

Rzut oka na całość dziejów filozofii w Chinach.

Przeszliśmy rozwój drugiego dziejowego typu filozoficznych spekulacyj, wypada nam więc, podobnie jak to uczyniliśmy przy pierwszym, rzucić raz jeszcze okiem na całość i zdać sobie sprawę z wyników badań w tym rozdziale. I tu zapytać najpierwiej musimy o przyczyny, które umysł ludzki w Chinach do filozofowania pobudziły, tudzież o warunki pod jakimi to filozofowanie się rozpoczęło. Duchowe usposobienie człowieka w Chinach innem było niewątpliwie, aniżeli człowieka aryjskiej rasy w Indyach. Tu przeważała wyobraźnia, usposobienie żywe, skłonne do wielkich porywów, poświęceń i zachwytów,— tam rozsądek, zmysł praktyczny i z mongolską flegmą połączona równowaga umysłu. To też jeżeli w Indyach wyobraźnia popychała umysł do wzniesienia się nad szczegóły i do pochwycenia całości, to przeciwnie w Chinach prowadziła do tego trzeźwość, rozsądek, wzgląd na potrzeby praktycznego życia. Dobrze i wygodnie urządzone życie czyto jednostki, czy społeczeństwa wymagało koniecznie organizacyi i porządku, a zatem na świecie i w przyrodzie musi także panować jakiś ład i porządek; gdyby było inaczej, to nie mógłby człowiek ciągnąć ze

świata tych korzyści, które mu życie umożliwiają i przyjemnem czynią. Wynikał z tego wniosek dalszy, tj. im człowiek lepiej zapozna się z tym porządkiem, tem większe wyciągnie z niego dla siebie korzyści. Takiemu usposobieniu ducha odpowiadało najzupełniej zewnętrzne otoczenie. — W Indyach wspaniała przyroda pobudzała do zachwytów i do rozmyślań nad przyczynami tych wszystkich cudów, na które człowiek patrzał. W Chinach przyroda nie jest tak uroczą: widnokrąg w tych właśnie częściach wielkiego państwa, w których powstała chińska cywilizacya, co do kształtów i linij więcej spokojny i nie tak fantastyczny, klimat łagodny, następstwo i zmiana pór roku bardziej jednostajna, nadzwyczajne zaś zjawiska, przygniatające człowieka potęgą swoją, nie tak częste. Krótko mówiąc walka z przyrodą nie przedstawiała tu żadnych niezwykłych, siły ludzkie przechodzących trudności; przyroda sama zachęcała niejako do wyzyskania jej, a więc i do pochwycenia panującego w niej porządku. Najważniejszych jednakże i bezpośrednich przyczyn, powołujących do bytu filozoficzną spekulacyą, dostarczała w Chinach podobnie jak w Indyach — religia. — Wiadomo nam jakie były główne cechy starożytnej chińskiej religii: wiara w duchy, świat cały zaludniające, w związku z nią stojąca cześć oddawana duchom zmarłych przodków, wreszcie wróżbiarstwo, oto pierwotna treść religii w Chinach. Szczególnie rozpowszechnionymi były praktyki wróżbiarskie, podniecała bowiem do nich wrodzona Chińczykom praktyczność i chęć wyzyskania przyszłości do swoich celów. Wróżbiarstwo oparte było na przekonaniu, iż między porządkiem naturalnym z jednej a działaniem duchów i życiem człowieka z drugiej strony, jaknajściślejszy panuje związek. Praktyki więc wróżbiarskie wymagały koniecznie zagłębiania się w działanie duchów, i rozpoznawania tego działania po pewnych zewnętrznych w przyrodzie znakach. Aby odsłonić przyszłość i wyzyskać na swoję korzyść te wszystkie tajemnicze drogi, jakich trzyma

DZIEJE FILOZOFII

W ZARYSIE.

NAPISAŁ

Dr. MAURYCY STRASZEWSKI

ZW. PROFESOR FILOZOFII W UNIWERSYTECIE JAGIELLOŃSKIM.

La verità fu sola figliola del tempo.
Leonardo da Vinci.

ZESZYT TRZECI.

(Arkusz 9—12)

W KRAKOWIE.

NAKŁAD J. K. ŻUPAŃSKIEGO & K. J. HEUMANNA.

POZNAŃ. — J. K. ŻUPAŃSKI.

1887.

DZIEJE FILOZOFII

W ZARYSIE.

NAPISAŁ

Dr. MAURYCY STRASZEWSKI

ZW. PROFESOR FILOZOFII W UNIWERSYTECIE JAGIELLOŃSKIM.

La verità fu sola figliola del tempo.
Leonardo da Vinci.

ZESZYT CZWARTY.

(Arkusz 13—16)

W KRAKOWIE.
NAKŁAD J. K. ŻUPAŃSKIEGO & K. J. HEUMANNA.
POZNAŃ. — J. K. ŻUPAŃSKI.
1888.

DZIEJE FILOZOFII

W ZARYSIE.

NAPISAŁ

Dr. MAURYCY STRASZEWSKI
ZW. PROFESOR FILOZOFII W UNIWERSYTECIE JAGIELLOŃSKIM.

La verità fu sola figliola del tempo.
Leonardo da Vinci.

ZESZYT PIĄTY.

(Arkusz 17—20)

W KRAKOWIE.
NAKŁAD J. K. ŻUPAŃSKIEGO & K. J. HEUMANNA.
POZNAŃ. — J. K. ŻUPAŃSKI.
1890.

DZIEJE FILOZOFII W ZARYSIE

PROF. DRA

M. STRASZEWSKIEGO

będą wychodziły w zeszytach po 4 arkusze druku, w odstępach 4-ro do 6-cio tygodniowych.

Cena każdego zeszytu 50 kr. w. a.

Zamówienia na prenumeratę przyjmuje księgarnia *J. K. Żupańskiego i K. J. Heumanna w Krakowie,* oraz wszystkie księgarnie krajowe i zagraniczne. Przy zamówieniu należy złożyć 1 złr., jako cenę za ostatnie dwa zeszyty drugiego tomu. — *Po wyjściu drugiego tomu, cena całego dzieła będzie o połowę podniesioną.*

J. K. ŻUPAŃSKI & K. J. HEUMANN,
KSIĘGARNIA NAKŁADOWA I SORTYMENTOWA,
ORAZ GŁÓWNA AGENCYA DZIENNIKÓW I CZASOPISM WARSZAWSKICH
W KRAKOWIE.

Kraków. — Druk Wł. L. Anczyca i Spółki, pod zarządem Jana Gadowskiego.